



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 6Q2F E

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA

ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.

Ps. CXIX.
169.

דברך
חביב

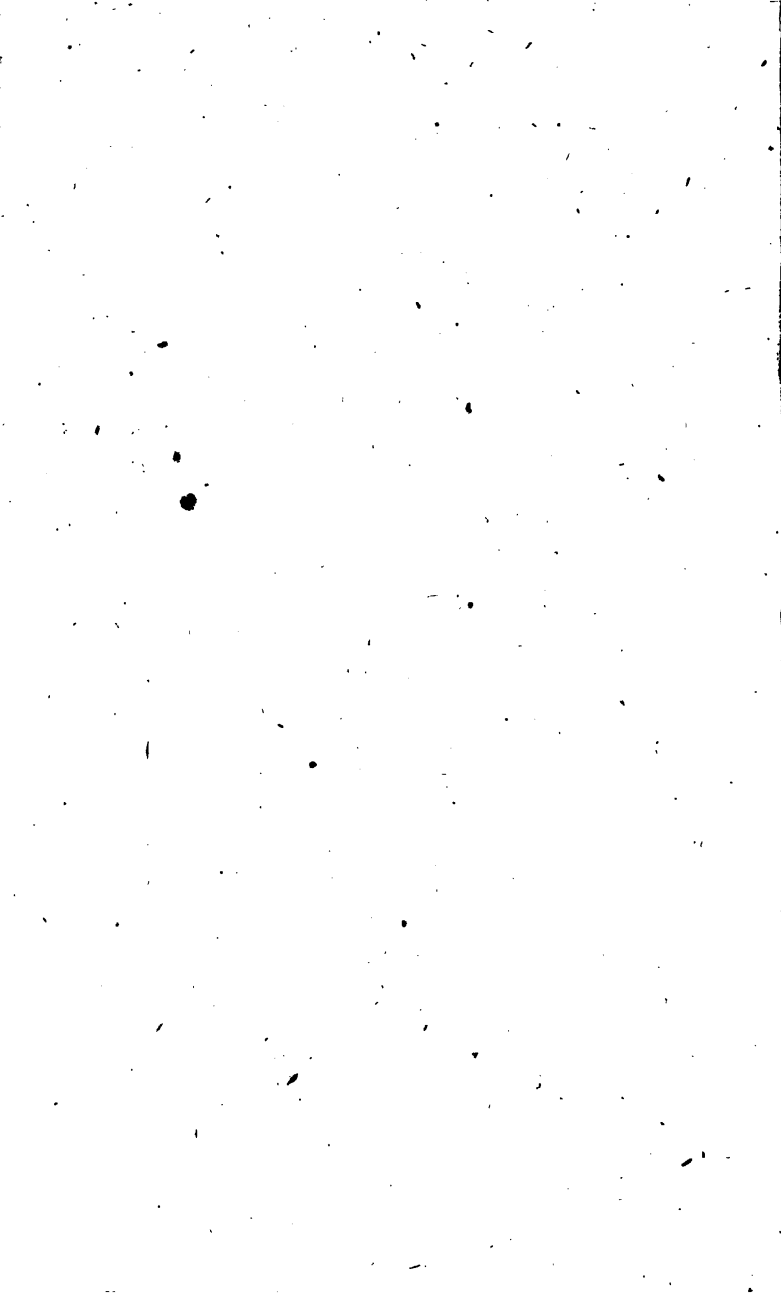
JOH. XVII.
17.

-ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙΣ

ΕΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Needham 379.



Kajetan Weißlers

Dr. und Pr. der Philosophie und Rektor des Lyzeums

A n l e i t u n g

z u r

f r e y e n A n s i c h t

d e r

Philosophie.

Z u n ä c h s t

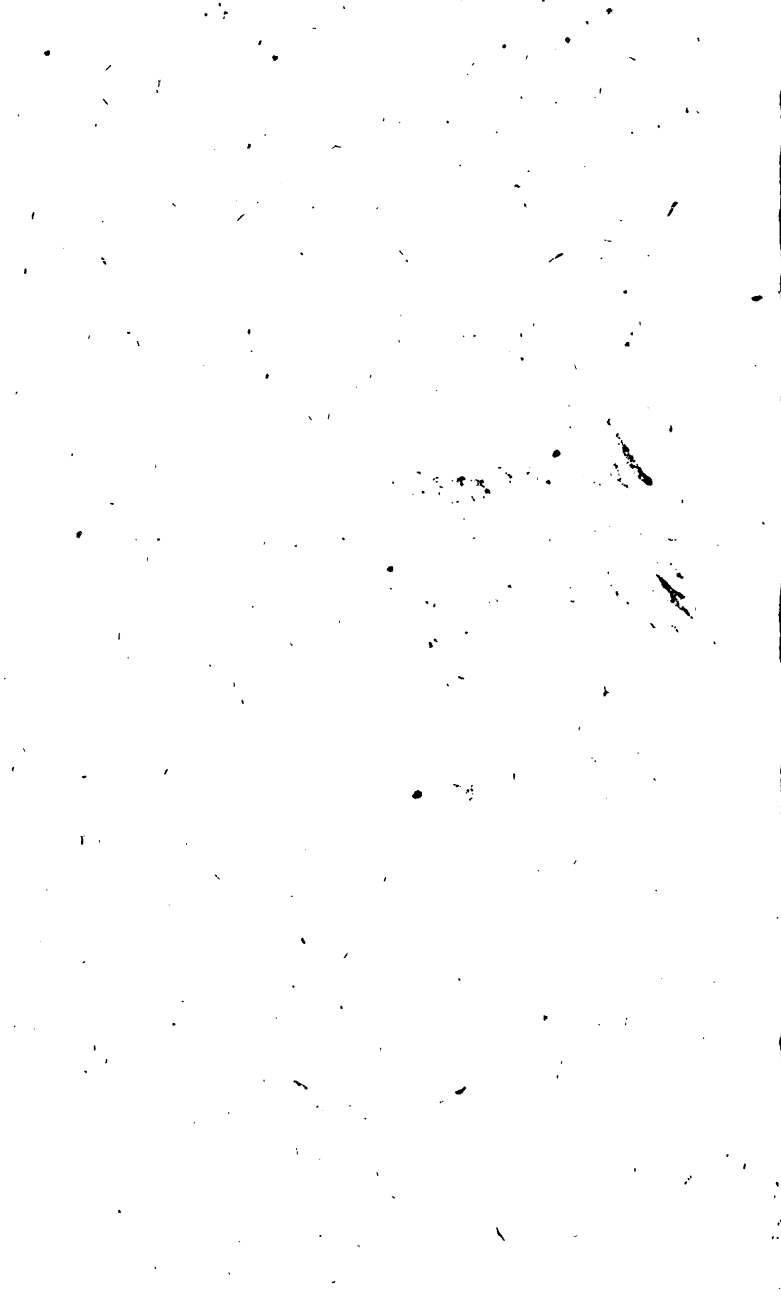
f ü r s e i n e Z u h ö r e r.

*Philosophia obiter libata ducit a Deo,
penitus exhausta ducit ad eum.*

Baco.

M ü n c h e n 1804.

B e y J o s e p h L e n t n e r.



Vorerinnerung.

Die Philosophie befindet sich gegenwärtig in einem revolutionären Zustande. Was bey Revolutionen immer zu geschehen pflegt, das ist auch hier der Fall. Die *Leidenſchaften* haben an dem Gange der Ereignisse einen gröfseren Antheil, als die *Vernunft*.

Wenn daher *Selbstständigkeit des Geistes* auf dem philosophischen Gebiete stets unentbehrlich ist, um wie viel mehr ist sie es jetzt? Und wenn diese Selbstständigkeit bey unruhigen Verhältnissen selbst unter Männern feltener wird, um wie viel mehr muß sie es unter Jünglingen werden, deren ~~regeres~~ Blut der Leidenschaft zugänglicher ist?

Sollen also die gegenwärtigen Bewegungen auf dem Felde der Philosophie endlich nicht in ein hohles Blendwerk oder gar in volle Anarchie des Kopfes und des Herzens ausarten, so bedürfen unsere jungen Mitbürger in dieser Hinsicht einer *eigenen* Leitung.

Ich

Ich erboth mich, in meinen Krei-
 sen zur Erreichung dieses Zweckes
 beyzutragen, nämlich über Philosophie
 so zu lesen, daß der Geist durch
 prüfende Blicke auf die verschiedenen
 Systeme der Schule zum Gefühle sei-
 ner Unabhängigkeit von den Fesseln
 des bloßen Systemes geweckt, und
 dadurch angeregt wurde, das in sich
 hervorzubringen, was ihm kein Sy-
 stem zu geben im Stande ist.

Das kurfürstliche General-
 Schul- und Studien-Direktorium
 genehmigte gnädigst mein unterthä-
 nigstes Anerbiethen.

Die-

Dieses war die Veranlassung zu dem vorliegenden Lehrbuche.

Der Zweck, desselben ist dadurch bestimmt. Ueber die Mittel zum Zwecke muß das Buch selbst Auskunft geben. Hier kann ich vorläufig nur einige der untergeordneten Punkte berühren, durch deren Richtung ich zum Zwecke zu gelangen hoffte. Diese Richtpunkte sind: Ich suchte in meinen Schülern Ruhe, aber auch Lebendigkeit, und Lebendigkeit des ganzen Geistes, Liebe und Achtung für Wahrheit und nur für Wahrheit, aber für reelle und nicht bloß für logische anzuregen, und so durch die Beruhigung ihrer kleineren Geisteskräfte und durch die

Be-

Berührung ihrer grösseren die Heiterkeit, den Muth, das Selbstgefühl, die innere, höhere Thätigkeit einzuleiten, ohne die alles sogenannte Philosophiren höchstens ein todttes Spekuliren oder gar nur ein unruhiges Phantasiren ist. Ich suchte also das Vorurtheil zu entfernen, dafs besonders die philosophische Wahrheit nur das Ziel einer Rennbahn sey, dem man mit Spörn und Peitsche zueilen müsse, oder dafs sie vollständig und ausschliessig in irgend einem Systeme als miraculöses Bild aufbewahrt werde, das man nur mit einigen Kopfnerven zu berühren brauche, um von dem Ausfatze unphilosophischer Gemeinheit für ewige Zeiten geheilt zu werden. Ich suchte vielmehr die Ueber-

zeu-

zeugung zu begründen, daß die Göttin, die man suche, in einem Heiligthume wohne, dem man sich mit ruhigem Ernste nähern müsse, und daß sie da nicht bloß als Bild unter Hieroglyphen nur zur symbolischen Verehrung, sondern lebendig vorhanden sey, und deswegen auch nur der lebendigen Ehrfurcht, die ihr aus *ganzer* innerer Thätigkeit huldigt, sichtbar werde. Ich suchte daher nicht nur ein Streben nach Wissenschaftlichkeit schlechthin, sondern zuvor und zugleich auch noch nach jenem Reellern zu wecken, ohne welches alle Wissenschaftlichkeit bloß ein Kleid für einen Faschingsball ist. Meine Schüler sollten den *Buchstab* endlich ein Mal bestimmt von dem

dem *Geiste* zu scheiden, sich endlich ein Mahl mit freyer Selbstständigkeit über jenen zu erheben; und nur diesem zu huldigen im Stande werden. Sie sollten zwar auch die Schule, welche den Ausdruck sucht, aber vor Allem und zugleich das Leben, das die Sache zu dem Ausdrucke schon lange gefunden hat, kennen und ehren und lieben lernen. Sie sollten mit allen schon gefertigten Philosophien von Aussen bekannt werden, um sich durch diese äußere Anregung endlich mit freyer Selbstthätigkeit zu jener Philosophie von Innen zu erheben, welche nirgends schon vollendet da liegt, sondern immer erst neu geschaffen werden muß, und so immer

mer vollständiget geschaffen werden wird.

Man sieht, mein Hauptstreben, gieng auf die Bezeichnung des Weges, der auf dem Gebiete der Philosophie eingeschlagen werden soll. Betrat ich übrigens den bezeichneten Weg auch noch selbst; so geschah es nur so weit, als es nöthig war, um die Bezeichnung nicht nur richtig, sondern durch den Genuss der allernöthigsten Erfolge auch lebhaft zu machen.

Uebrigens ist die vorliegende Schrift ein *Lehrbuch*. Sie ist also weitläufiger und kürzer, als sie Mancher

wün-

wünschen wird. Es mußten *alle* Hauptpunkte berührt, sie konnten aber größtentheils auch nur *berührt* werden.

Was das **Kleid** dieser Schrift betrifft; so nahm ich mir zwar die Freyheit, sie ohne die gewöhnliche *volle* Rüstung der Schule erscheinen zu lassen. Allein sie ohne *alle* technische Steifheit dem Schul - Gebrauche zu übergeben, war, besonders bey der gegenwärtigen Lage der (Schul-) Philosophie, nicht wohl möglich, noch räthlich,

Das Urtheil ruhiger Forscher zu leiten, habe ich nun genug gesagt.

Für

Für die Uebrigen kann man nie genug sagen. Die Urtheile dieser Leute sind doch immer nur *Schmäbungen*, und wer hätte die zu achten? 1805

München den 4ten März 1804.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung	Seite 1
------------	---------

Negativer Theil.

Untersuchung des bisherigen Ganges der Philos.	18
I. <i>Was ist Philosophie?</i>	18
II. <i>Klassifikation der verschiedenen philosoph. Versuche</i>	27
III. <i>Würdigung der verschiedenen philosoph. Versuche</i>	42
A. Der praktischen (oder mistischen)	42
B. Würdigung der theoretischen (oder spekulativen) Versuche	46
a) Reduktion ihrer vielerley Klassen auf einige wenige	46
b) Sind diese theoret. Versuche — Philosophie?	58
c) Wenn diese theoretischen Versuche nicht Philosophie sind, was sind sie?	123
d) Leisten die berührten Versuche für Philosophie gar Nichts?	135

Positiver Theil.

Neuer Gang der Philosophie	143
I. <i>Regung einer neuen (Schul-) Philosophie</i>	143
II. <i>Gemeinschaftliches Gebrechen und Resultat der bisherigen (Schul-) Versuche</i>	166

III. <i>Blicke in die Organisation des menschlichen Geistes</i>	175
A. Was vermag die Empfindung?	178
B. Was vermag der Verstand?	185
C. Was vermag die Vernunft?	203
D. Was vermag das Gefühl?	224
E. Was vermag der Wille?	234
IV. <i>Genauere Bestimmung der eigentlichen Aufgabe der Philosophie</i>	245
V. <i>Was ist das Absolute nicht?</i>	257
VI. <i>Durch welches Organ gelangt man zum Absoluten?</i>	271
VII. <i>Was ist das Absolute?</i>	314
VIII. <i>Verhältniß des Relativen zum Absoluten</i>	347
IX. <i>Was ist Philosophie?</i>	381
X. <i>Wahrheitsfunken in den bisherigen philosophischen Versuchen.</i>	406

Negativer Theil.

100-443887-100



Einleitung.

I.

Mit dem Erwachen der Vernunft entsteht in dem Menschen eine sonderbare, vorher unbekannte Selbstentzweyung. Er ist zwar auch zuvor schon mit sich selbst nicht Eins. Er ahnet aber da noch nicht, daß er es seyn kann, und soll, — und fühlt es also auch nicht bestimmt, daß er es nicht ist. Allein nun geht ihm die Ahnung einer mit sich selbst möglichen und nothwendigen Einheit auf, und eben dadurch wird er jetzt mit sich selbst deutlich (also mit Bewußtseyn) entzweyet.

2.

Es geht ihm nämlich die Aussicht auf ein *höheres Wahres* auf, als sein bisher Bekanntes war. Dieses Bisherige fängt ihm nun sogar selbst an, weniger wahr zu werden. Es geht ihm die Aussicht auf ein *höheres Gut* auf, als seine bisher gewohnten

Güter waren. Diese letzten verlieren nun sogar an ihrem vorigen Werthe. Es geht ihm die Aussicht auf eine *höhere Thätigkeit* auf, als seine bisherige war. Diese bisher einzige beginnt ihm nun sogar als keine eigentliche wahre Thätigkeit mehr zu erscheinen.

3.

Diese Aenderung ergreift ihn bald sehr nachdrücklich. Es packt ihn ein *ganz ungewohnter Zweifel*, ein Zweifel über sich selbst. Er begreift sich nun nicht mehr. Er begriff sich zwar zuvor auch nie. Allein er verlangte sich damals nicht zu begreifen. Es bemächtigt sich seiner eine *ganz ungewohnte Sehnsucht*, eine Sehnsucht nach sich selbst. Er scheint sich selbst verlohren zu haben. Allein er hatte sich noch nie gefunden, aber auch noch nie nöthig gehabt. Es meldet sich in ihm ein *ganz ungewohnter Trieb zu handeln*, ein Trieb, aus sich zu handeln. Er glaubte auch bisher schon so gehandelt zu haben. Nun fängt er aber an, inne zu werden, daß dieses nicht so gewesen sey, und doch so seyn könne, und soll.

4.

Er ist sich nun selbst ein Räthsel geworden. Das kann, und will er sich nicht bleiben. Er strebt nach Enträthslung, nach Befreyung von dieser Uneinigkeit mit sich selbst. Er will sich mit sich selbst wieder ausgleichen. Dazu drängt ihn die Verlegenheit, in die durch den neuen Zweifel sein Kopf geräth. Dazu drängt ihn ferner sein Herz, welches der Selbst-
quaal

qual loswerden will, die sich dafür in der neuen Sehnfucht, und in dem Gefühle der neuen Kraft, mit der es zu handeln strebt, und in dieser Lage doch nicht handeln kann, zu organisiren beginnt.

5.

Er mag zur Herstellung des Friedens vielleicht auch Manches außer sich zu kennen, und zu thun haben. Soviel ist aber schon vorläufig zu vermuthen, daß er das Erste, und Vorzüglichste mit sich selbst abzumachen hat. Die Uneinigkeit entsteht durch ihn. Die Einigkeit kann also auch durch Niemand andern, als zunächst wieder nur durch ihn wenigstens eingeleitet werden. Wenn der Mensch nur sich begreift, wenn er nur sich gefunden hat, und nur aus sich, aus seinem eigentlichen Selbst, heraus thätig ist, wie viel kann ihm alsdann zu seiner Uebereinstimmung mit sich Selbst noch mangeln?

6.

Das Uebel *) beginnt in dem Kopfe. Es breitet sich zwar bald über den ganzen Menschen aus. Sein

A 2

An-

*) Dieses Uebel ist freylich eine der größten Wohlthaten, die dem Menschen werden können. Ohne dasselbe gelangte er nie zu seiner Menschheit. Allein abgesehen von der schönen Zukunft, zu der es ihn hindrängt, kann es in seiner drückenden Gegenwart doch immer als ein Uebel angesehen, und muß als ein solches behandelt werden.

Anfang ist aber doch — der Zweifel. Wo kann also auch die Heilung beginnen müssen? In dem Kopfe. Es soll eine neue Einsicht werden, eine Einsicht in ein bisher noch nicht Gesehenes, und eine Einsicht von ganz anderer Art in das auch bisher schon Gesehene. Bisher war nur halbe Gewissheit, und Gewissheit ohne eigentliche Ueberzeugung (aus blossen unbewussten Glücke). Von Nun an soll sie ganz, und aus wahrer gründlicher Ueberzeugung (aus absichtlicher Anstrengung) werden. Wenn diese neue *Gewissheit* geworden ist, so kann die neue *Beruhigung*, und die neue *Handlungsweise* auch nicht mehr ferne seyn.*)

7.

Der Mensch ergreift die Hilfe, die sich ihm von Seite des Kopfes darbiethet. Er strebt nach der Entdeckung jenes höhern Wahren, durch welches in ihm Einheit werden soll. Er muß darnach streben, denn er kann mit sich selbst nicht entzweyete bleiben, wenn er sich nicht seiner Vernunft entledigen will. Ein bestimmtes Streben erhält, zumahl wenn der Kopf so gro-

*) Dadurch wird vorläufig mehr nicht behauptet, als daß der Kopf, — das *Erste* — bey der ganzen Kur zu thun habe. Ob dieses Erste auch schon *Alles*, oder wenigstens das *Wichtigste*, — oder auch in *aller Hinsicht* das *Erste*, oder endlich selbst nur überhaupt etwas *Positives* sey, kann hier noch nicht entschieden werden. Vielleicht ist seine Anstrengung wenigstens vor der Hand nur negativ.

großen Antheil daran hat, immer auch bald einen bestimmten Namen. Das Streben nach diesem neuen Wichtigen, Wahren, wurde schon früh mit dem Ausdrucke „*Philosophiren*“ bezeichnet.

8.

Philosophie ist daher für unsere Vernunft eine nothwendige aus ihrer Natur unvermeidlich hervorgehende Aufgabe. Sie ist ihr die nothwendigste aller Aufgaben. Sie ist ihr eigentlich die einzige; denn mit ihr sind ihr alle übrigen gelöst. Es kann sich ihrer also kein zum Bewußtseyn seiner ganzen Menschheit erwachter Mensch ganz entziehen. Keiner kann sie ganz auflösen von sich weisen. Er müßte nur auch seine Vernunft sogar von sich abstreifen können. Der Trieb zur Philosophie (wenigstens der Sache, wenn gleich nicht dem Namen nach) ist für den ganz wachen Menschen ein so allgemeiner, und nothwendiger Trieb, wie jeder andere. Er fodert nicht weniger gebietherisch wenigstens einige Befriedigung, wenn er schon in Rücksicht der Art der Befriedigung mehr Freyheit gestattet.

9.

Es ist desswegen auch kein zum Gebrauch seiner Vernunft vorgerückter Mensch ohne alle Philosophie, der Zweifler so wenig, als der Behaupter (Dogmatiker), der Verächter so wenig, als der Verehrer der Philosophie, und selbst der bloße Blind-Gläubige (wenn er übrigens zur Vernunft erwacht ist) so wenig, als der Selbstdenker. Jeder hat seinen Maasstab, an welchem

chem er Alles mißt, was ihm in dem Reiche des Wahren vorkommt, der eine an seinem Zweifel, der andere an seiner Behauptung, jener an seiner Gleichgültigkeit, dieser an seiner Achtung für die Wahrheit, Einer an seiner erhaltenen, ein anderer an seiner selbstgemachten Ueberzeugung. Dem ersten ist wenigstens seine Ungewissheit — über Alles gewiss, dem zweiten seine Gewissheit. Vertheidigt der Freund der Philosophie den Werth seiner Freundin durch Gründe, die allgemein gelten sollen, so macht ihr Feind bey seinen Angriffen darauf nicht weniger auf Allgemeingiltigkeit Anspruch, bekämpft daher alle Philosophie ausser sich nur wieder mit einer Philosophie in sich, und gesteht, es mitunter wohl öfter ausdrücklich, daß er nur die unächte (wie er sagt) durch die ächte bekämpfe. Schaft sich endlich der denkende Kopf selbst eine Philosophie, so läßt sich der bloße Gläubige dieselbe wenigstens von Jemanden ausser sich, von einem Menschen, oder von Gott (freylich im letzten Falle unter einer frömmern Benennung) machen.*).

10

-
- *) Versichert aber auch Mancher mit dürrn Worten: „Er gehöre keiner Philosophie an“, so haben diese Worte jeden andern Sinn, nur den buchstäblichen nicht, den sie zu haben scheinen. Oder man versuche es, und behandle ihn dem Buchstaben nach als Einen, der gar kein oberstes Maaß für Wahrheit besitzt! Wie zufrieden wird er damit seyn? — Wirklich! „Keine — gar keine Philosophie zu haben“, wäre,

I A.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Triebes nach höherer Wahrheit verursacht, daß die Welt allein ohne die Hilfe der Schule auf dem Wege zu den neuen unentbehrlichen Befriedigungen immer schon eine ziemliche Strecke zurücklegt. Das Streben nach dem neuen Ziel gewinnt schon an der Hand der bloßen Natur immer einige Vortheile, deren Inbegriff gewöhnlich den Namen einer natürlichen Philosophie erhält, und selbst für die Schule einen größern Werth hat, als diese meistens gestehen will.

I B.

Vorzüglich gesegnet sind die Wirkungen dieses bloßen Naturganges, wenn er von einem heitern Kopfe, von einem reinen Herzen und von einer freundlichen äußern Lage begünstigt wird. Sie häufen sich alsdann zu jenem schönen Ganzen an, das unter der Benennung „*Lebensweisheit*“ so viele Achtung verdient, und gewöhnlich auch erhält. So schön aber diese Weisheit ist, so ist sie doch noch nicht ganz das, was die Vernunft von der Philosophie erwartet. Sie befriedigt ihr Bedürfnis nicht umfassend und nicht sicher genug. Sie befriedigt mehr nur das Herz, als den Kopf, und ist mehr nur ein ungewisses Geschenk des Glücks, als eine gewisse Gabe der Absicht.

12.

wäre, wenn es möglich wäre, gerade die peinlichste, also — die muthvollste (die am meisten heroische) unter allen.

12.

Meistens steht es aber bey dem bloßen Naturgange nach Wahrheit — um die Befriedigungen der Vernunft *sogar sehr schlimm*. Sind nämlich die zuvor berührten Umstände, welche auf diesen Gang so mächtigen Einfluß haben, ungünstig (und das ist gewöhnlich der Fall), so gelangt man nur zur Lebens-Thorheit, nicht selten zur ungeheuren, und nicht nur zur Thorheit des Kopfes, sondern auch des Herzens. Der sich selbst überlassene Versuch zur Selbstvereinigung führt alsdann im Grunde immer nur zu einer desto größern und peinlichern Selbstentzweyung. Wenigstens ist die erhaschte Einheit, gewöhnlich nur eine Wort-Einheit — ohne Bedeutung, und ohne Wirkung.

13.

Die Natur sieht sich daher endlich auch hier immer genöthigt, sich der Hilfe der Kunst *) anzuvertrauen.

14.

-
- *) Ich nehme da den Ausdruck: „Kunst“ in seiner weitesten Bedeutung, in welcher er überhaupt denjenigen Gang einer Anstrengung bezeichnet, welcher nicht bloß an der Hand einer Art von bloßem Instinkte ohne deutliches Bewußtseyn des Ziels nur unter dem Drange äußerer Einflüsse, sondern an der Hand der Absicht mit deutlichem Bewußtseyn des Zwecks unter der Leitung eigner Vernunft-Thätigkeit unternommen wird. In diesem Sinne

14.

Die Natur sieht sich hier *vorzüglich* (mehr als in irgend einem andern Fache) genöthigt, sich der Hilfe der Kunst anzuvertrauen. Die Aufgabe, die ihr hier vorliegt, ist vorzüglich wichtig, und vorzüglich schwer. Sie ist die wichtigste und schwerste von allen; denn sie begreift die Wichtigkeiten, und Beschwernisse aller übrigen wenigstens mittelbar in sich. Sie ist die umfassendste. Wenn sie unauflösbar ist, so sind alle unauflösbar. Sie ist die ewigste. Sie erwacht, und lebt mit der Vernunft, und könnte nur mit ihr aufhören. Sie ist die innigste. Ihre Quelle und ihr Ziel liegen in unserer eigentlichsten tiefsten Natur. Sie kann nur durch die wahrste Anstrengung unsrer köstlichsten Kräfte aufgelöst werden.

15.

Die große Aufgabe ward daher schon früh der Kunst (im vorhin angegebenen Sinne genommen) übergeben. Die Schule mußte schon früh der Welt — Philosophie suchen, schaffen helfen. Sie muß es noch. Sie half und hilft.

16.

Sinne umfaßt er das, was Kunst und Wissenschaft (beide in engerer Bedeutung) anzeigen, — und ist also ganz geeignet, das Streben der Schule nach Philosophie, das dem bloß natürlichen sich selbst überlassenen Streben der Welt (nach demselben Ziel) gegenübersteht, zu bezeichnen. Der Ausdruck „*Wissenschaft*“ kann nicht so weit hinauf gesteigert werden.

16.

Das Denken hat bey dem Philosophiren, wenn auch nicht Alles (was, wie wir hörten, vorläufig nicht schon gleich ausgemittelt werden kann, und von selb ist nicht entschieden ist), wenigstens sehr Vieles, und in gewisser (aber auch nur in gewisser, und, wie wir sehen werden, nicht in aller) Hinsicht das Erste zu thun. Es ist also so ziemlich in der Ordnung, daß die Schule bey ihren Nachforschungen nach dem Wahren vor Allem auf Nachforschungen nach dem *Denkbaren* verfällt, und so auf ihrem Wege zur Philosophie vor Allem bey der Logik anlangt. *Ist aber Logik — schon Philosophie?*

17.

Es kann weder der Schule, noch der Welt (dieser noch weniger, als jener) lange an dem bloßen Formelnwesen der Logik genügen. Das vorhin berührte Bedürfniss der Vernunft erstreckt sich mehr auf dasjenige, was dem Denken ausser demselben entspricht, als nur auf das Denken selbst. Es erstreckt sich auf das *Seyn*, von welchem durch das Denken Auskunft gegeben werden soll. Die Schule macht daher bald auch (wenigstens wie sie glaubt) in der Kunde des Seyns Fortschritte. Sie stellt eine Metaphysik (der Natur) auf. Sie stellt dieselbe aber freylich ohne vorhergehende gehörige Würdigung ihrer Kräfte, und ohne die nöthige Rücksicht für die höhere Einheit auf, welche der Vernunft-Foderung zufolge das einander so entgegengesetzte Denken, und

Seyn

Seyn selbst wieder umfassen soll. *Ist diese Metaphysik (besonders von diesem so gewöhnlichen Schlage) Philosophie?*

18.

Es findet sich im Menschen nicht nur ein Denken, sondern auch ein *Wollen*. Vielleicht läßt sich durch eine Untersuchung von diesem erreichen, was durch die übrigen Untersuchungen nicht erreicht ist. Die Schule greift das neue Datum, das sich ihr auf diese Art darbietet, auf, (aber freylich ohne vor der Hand zu untersuchen, woher dasselbe komme) entwickelt es, und gelangt zu einer Moral. *Ist nicht diese schon — Philosophie?* Sie mag ihr näher liegen, als alles vorhergehende.

19.

Noch sind nicht alle Hauptdata im Menschen durchversucht. Es ist ihm, wie man bey genauerer Ansicht findet, aufser seinem Denken und Wollen, nicht bloß um das Seyn, sondern auch um das *Werden*, vorzüglich in seinen höhern Kreisen, um das Werden durch und für sein Wollen, um das Werden im ganzen grossen Universum (ohne Ende hin) zu thun. Es meldet sich in ihm nicht nur ein Bedürfnis von Fürwahrhalten, das er Wissen, sondern auch ein anders noch ungleich wichtigeres, das er Hoffen, und Glauben nennt. Die Schule forscht, und kömmt zu einer Religionslehre. Ihr Forschen ist aber gewöhnlich wieder nur eine Entwicklung eines anderweitig schon

schon Gefundenen, ohne vorhergehende hinlängliche Prüfung des Fundes überhaupt, ist wenigstens so abge sondert unternommen nur eine auf ein einziges Fach beschränkte Untersuchung. Ist also selbst diese übrigens sehr hohe und achtungswürdige Durchforschung schon Philosophie?

20.

Die angeführten Versuche der Schule sind höchstens Philosophien des Denkens, des Seyns, des Wollens, des Werdens, aber noch nicht die *einzige Philosophie des Ganzen*. Sie sind uneigentliche nur in der ersten Undeutlichkeit sogenannte *Philosophien*, und sohin nur Vorarbeiten zur eigentlichen *Philosophie* (ohne Beysatz).

21.

Die Foderung der Vernunft geht auf durchgängige, *Alles* begründende Einheit. Durch die genannten Versuche ist ihr nicht Genüge geleistet. Die Schule sucht daher gewöhnlich auch noch mehr, als das Angegebene zu leisten. Sie stellt wenigstens in dem einen oder andern der genannten Theile auch einzelne eigentlich philosophische Untersuchungen an. Soll denn aber das Ursprüngliche und Wichtigere nicht einer eignen und abgesonderten Aufstellung bedürfen, und würdig seyn, da das Abgeleitete, und minder Wichtige derselben bedarf, und würdig ist? Soll unter den sogenannten philosophischen Wissenschaften gerade die eigentliche Philosophie — keine Selbstständigkeit haben?

22.

Ist aber Philosophie in diesem bestimmtern eigenthümlichern Sinne vielleicht nicht möglich? Ist die Frage der Vernunft nach einer höchsten allumfassenden Einheit vielleicht ganz unauflösbar?*) Alsdann müßte aus der Vernunft eine unvernünftige Frage, es müßte aus ihrer innersten Natur die unvernünftigste hervorgehen können. Die Vernunft müßte also Unvernunft seyn

-
- *) Man verwechsle die Ausdrücke „ganz unauflösbar“ und „ganz auflösbar“ nicht! Sie sind zwar so verschieden, daß eine Verwechslung kaum möglich scheint. Sie geschieht aber doch öfter, als man glaubt. Unsere Vernunft kann an ihrer Aufgabe immerfort aufzulösen haben, ohne daß diese deswegen unauflösbar ist. Die Vernunft kann im weniger nothwendigen Theile ihres Geschäftes immer fortschreiten müssen, ohne daß sie es im nothwendigsten auch muß. In diesem muß sie im Wesentlichen zum Ziele gelangen können, ja! sie muß darinn deutlich, oder undeutlich immer schon wirklich dazu gelangt seyn, sobald sie zum ganzen, und lebhaften Bewußtseyn ihrer selbst gelangt ist. Wir werden später sehen, daß sich die Sache wirklich so verhält. Die Philosophie (dem Geiste, wenn gleich nicht dem Ausdrucke nach) ist z. B. nicht etwa erst der Vorzug neuer Zeiten, und Orte u. d. gl. Die Vernunft schuf sich dieselbe immer, und überall, wann, und wo sie ganz wach war. Vorläufig kann die Möglichkeit der Philosophie nicht tiefer begründet werden.

seyn können, und zwar um so mehr, je mehr sie Vernunft zu werden strebte.

23.

Wollte man die berührte Hauptfrage durch die Theilantworten der angeführten Versuche schon für ganz beantwortet halten, so vergäße man, was zuvor schon angemerkt wurde, *dass die grosse Frage bekanntlich auf ein höheres gehe, als das höchste ist, was jede dieser Antworten berührt. Jede dieser Antworten enthält nur eine Entwicklung einer gewissen Voraussetzung. Unsere grosse Frage fordert aber eine Rechtfertigung dieser Voraussetzung selbst.*

24.

Ueber die Wichtigkeit der Philosophie als eines selbstständigen Ganzen kann bey dieser Ansicht derselben sowohl in Rücksicht ihrer selbst, als in Rücksicht alles Uebrigen weiter kein Zweifel mehr seyn. Wer zweifelt an der Wichtigkeit der Kenntniß des Mittelpunkts bey der Untersuchung des Kreises?

25.

Ist die Philosophie Kunst oder Wissenschaft? Keiner dieser Ausdrücke, wenigstens in den gewöhnlichen Bedeutungen, scheint ihre eigentliche Natur ganz hinreichend zu bezeichnen. Der eine bezeichnet zu viel blosses Handeln, der andere zu viel blosses Wissen, und die Philosophie scheint (auch schon beym ersten
deut-

deutlichen Anblick) auf ein gewisses hohes Ebenmaafs im Handeln und Wissen zugleich hinzudeuten. Sie soll ja allumfassend seyn, kann also nur durch ein Zusammenwirken aller unserer höchsten Kräfte, kann nur bey einer gleich grossen Fertigkeit des *Wollens* und des *Wissens* bestehen. Man fühlte dieses von Jeher, und erklärte sie daher (wenn man sie ein Mahl etwas näher kennen gelernt hatte) auch von Jeher für eine ganz eigenthümliche — — Wissenschaft, an die ganz eigenthümliche Foderungen (von den an die übrigen Wissenschaften ganz verschiedene) gemacht werden könnten. Man bestritt z. B. nirgends so gern, und auch mit so glücklichem Erfolge, als bey ihr, die Theorie durch die Praxis — die Lehre durch das Leben. Es spiegelte sich auch fast nirgends, als bey ihr, so leicht, und so oft dieses in jener, wenn sie konsequent war, ab, u. s. f. Freylich liess man sich alsdann durch den nun ein Mahl gewählten Ausdruck „*Wissenschaft*“ doch wieder verleiten, das Ganze für eine blofse Sache des Kopfes zu erklären. Die einseitige aber deutliche Konsequenz des Schlusses erstickte die vollständigere, aber dunklere Ahnung.

Ist daher Philosophie — in ihrer ganzen innersten Beschaffenheit angesehen, nicht beides zugleich, Kunst im edelsten, und Wissenschaft im höchsten Sinne? Bedurfte, und verdiente sie — die hohe — die einzige — nicht einer eigenthümlichen — neu zu wählenden Bezeichnung?

Warum ich in meine Vorstellung von Philosophie auch die Vorstellung von Weisheit aufnehme? Weil
ich

ich beide Vorstellungen für unzertrennlich halte. Oder giebt es eine Philosophie ohne Weisheit? Stammt Philosophie wirklich, wie z. B. Mathematik, nur so bloß aus dem Kopfe? Eine Mathematik aus dem Herzen (wenigstens mitunter) wäre eine lächerliche Forderung. Ist eine Philosophie ohne alle Abkunft aus dem Herzen eine ganz ernsthafte? Was hindert uns, dem gewandten Sophisten das Prädikat des Philosophens beizulegen, ungeachtet uns die überwiegende Kraft seines Raisonnements so sehr dazu auffodert?

26.

Aus dem Vorhergehenden beantwortet sich nun auch die Frage: „*ob man Philosophie lernen könne?*“ von selbst — schon vorläufig. Man kann sie lernen, aber nur *von sich*, und *bloß an* Andern (also nur durch Leitung), nicht von Andern etwa nur an sich — (also nicht durch Mittheilung). Sie ist das Resultat der höchsten und vollständigsten Vernunftthätigkeit. Ist aber irgend eine Thätigkeit unmittheilbar, und bloß persönlich, so ist es diese hohe und umfassende. Kann irgend Etwas nur von Innen kommen, so ist es sie, die aus dem Allerinnersten kömmt.

27.

Eben so beantwortet sich endlich auch vorläufig schon die Frage: „*ob die Philosophie — Theile habe?*“ Sie, die Kunde von dem höchsten, Alles umschließenden *Einen* — kann so wenig Theile haben, als ihr Gegenstand Theile hat. Allein ihr Studium (oder besser, die Anstrengung, sich ihrer zu bemächtigen) kann
Theile

Theile haben. Es giebt der Versuche dieser Anstrengung mehrere, und man muß, um seiner Sache desto unabänderlicher, und ausgedehnter gewiß zu seyn, bey einem eignen Versuche immer auch diese fremden wenigstens im Wesentlichen durchversuchen, und prüfen, um das, was an ihnen verwerflich ist, schneller (als durch eigne durchgeführte Erfahrung möglich wäre) zu verwerfen, und das Brauchbare zu benutzen. *Auf diese Art theilt sich das Ganze des Philosophirens in einen negativen und positiven Theil.* Es muß Manches niedergerissen, und an dessen Stelle das Wahre aufgebauet werden.



Negativer Theil.

Untersuchung des bisherigen Ganges der Philosophie.

I.

Was ist Philosophie?

28.

Die Schule arbeitete sich schon frühzeitig zum Bewußtseyn der Philosophie als eines eignen selbstständigen Ganzen durch. Sie forschte daher in der dadurch erhaltenen Richtung, und legte ihre Entdeckungen darüber der Welt vor, und zwar nicht nur (wie zuvor schon angemerkt wurde) in zerstreuten Bruchstücken unter Entdeckungen anderer Art, sondern sie stellte dieselben, wie wir jetzt finden werden, auch schon in besondern mehr oder weniger geschlossenen Systemen auf.

29.

Diese Systeme widersprechen sich aber. Sie können also nicht Alle nur Wahrheit enthalten. Allein

es liegt doch Allen mehr oder weniger das Streben der Vernunft, mit sich selbst einig zu werden, zum Grunde. Ohne dieses Streben würde keines entstanden seyn. Sie können also auch nicht insgesammt nur aus Irrthum bestehen. Es muß sich selbst an den Abweichungen, die da durch fremde Kräfte bewirkt wurden, immer noch wenigstens einige Gesetzmäßigkeit der hier vorzüglich einheimischen Vernunft abdrücken. Die Versuche bedürfen, und verdienen daher alle einer sorgfältigen Prüfung. Man erspart sich durch sie an fremden Verirrungen manche eigne, und erleichtert, oder beschleunigt wenigstens mittels Aneignung *) schon entdeckter Wahrheiten die Entdeckung unbekannter.

36.

Eine der ersten Fragen, die sich der philosophirenden Schule aufdringt, ist: „*Was ist Philosophie?*“ und doch kann sie eigentlich nur die letzte seyn, welche zu beantworten ist. Wer sie aufgelöst hat, hat sich die ganze große Aufgabe der Hauptsache nach aufgelöst. Er ist mit seinen Untersuchungen im We-

B 2

sent-

*) Dafs ich mit dieser Aneignung keine blofse leidende Auffassung des früher Erfundenen, sondern eine eigne Nach - Erfindung meine, versteht sich von selbst. Dafs aber so eine Nach - Erfindung leichter, und schneller gemacht wird, als die ursprüngliche, versteht sich nicht weniger von selbst.

sentlichen zu Ende. Er kennt das groſſe umfaſſende Eine, was er ſucht.

31.

Kann man am Anfange auch ſchon zu Ende ſeyn? Wo iſt aber ein Ausweg aus den Klammern? Ich ſoll einerſeits wiſſen, was ich ſuche, um finden zu können, und ich darf doch auch anderſeits nicht ſchon gefunden haben, um erſt noch ſuchen zu müſſen?

Die Philoſophie wenigſtens von ihrer ſpekulativen Seite beginnt mit einer Verlegenheit. Gleich am Eingange ſteht man in einer Art von Labyrinth.

32.

Eigentlich beginnt jede Unterſuchung mit dieſer Verlegenheit. Man muſs überall von einer bloſſen Ahnung auf den deutlichen Begriff ausgehen, und man kann doch nirgends von einem gänzlichen Nichtwiſſen zu einem beſtimmten Wiſſen kommen. Es iſt aber auch eben durch die Ahnung allenthalben für dasjenige Wiſſen geſorgt, von welchem urſprünglich ausgegangen werden ſoll, um zu einem feſten Ziel zu gelangen. Giebt nämlich die Ahnung gleich vorläufig das noch nicht an, was das durch die Unterſuchung zu beſtimmende *iſt*, ſo giebt ſie wenigſtens das ſchon vorläufig an, was es *nicht iſt*. Man hat alſo an ihr immer wenigſtens eine negative Richtungs-Linie.

33.

Es läßt sich also auch am Eingange der Philosophie schon bestimmt angeben, was sie *nicht* sey. Sie ist keine jener Künste oder Wissenschaften, welche sich nur mit der Entwicklung (Analisis) eines bloß Gegebenen (bloß Abgeleiteten, bloß Untergeordneten) beschäftigen. Sie will ja über alles Gegebenfeyn zum Geben selbst (zum ersten Entstehen, zum Schaffen) über alles Abgeleitete zum Ursprünglichen, über alles Untergeordnete zum Obersten, zum Höchsten, d. i. zum alles Umfassenden hinauf.

34.

Der untergeordneten Künste und Wissenschaften giebt es eine zahllose Menge. Haben sie nicht alle ein gemeinschaftliches Merkmal, an welchem sich ihr untergeordneter Charakter, also ihre Untauglichkeit zur philosophischen Würde eigenthümlich abdrückt?

Sie haben insgesammt ein solches. Sie beschäftigen sich alle mit Gegenständen, welche auf Voraussetzungen beruhen. Mit diesen Voraussetzungen selbst aber beschäftigen sie sich nicht mehr. Diese lassen sie insgesammt anderswoher entschieden seyn, und entscheiden nun diese angenommen weiter fort. Sie beschäftigen sich also alle mit einem Bedingten, mit einem bloß insoferne Wahren, als das Vorausgesetzte wahr ist (also mit einem Beziehungsweise Wahren oder Relativen).

35.

Wir kennen daher nun den Karakter, welchen das, was Philosophie seyn soll, nicht haben darf. Philosophie darf sich als solche nicht mit Gegenständen beschäftigen, die noch irgend Etwas voraussetzen. Sie muß sich zur Voraussetzung selbst erheben, und zwar zur Voraussetzung im eminenten Sinne, nicht nur zur nächsten, sondern zur höchsten, über welcher keine mehr statt hat, — zur Urvoraussetzung. Das heißt, die Philosophie ist nicht bloß die Kunde*) von irgend einem Bedingten, von irgend einem nur insofern Wahren, als ein Anderes wahr ist, sondern von dem *Unbedingten* (Absoluten), von dem „an sich“ *Wahren*.

36.

Das Bedingte (Relative) hat außer seiner Bedingtheit noch ein Merkmal, wodurch es seine Untergeordnetheit sehr deutlich verräth — nämlich das der
Noth-

*) Ich sage „Kunde“ und nicht „Wissenschaft“, weil der erste Ausdruck umfassender ist, als der letzte. Bey dem, was man Wissenschaft nennt, ist man nun ein Mal schon gewohnt, *Alles*, oder wenigstens die *Hauptsache* vom Raisonnement (besonders vom spekulativen) zu erwarten. Und hier ist es immer noch nicht entschieden, ob man zur bestimmten Kenntniß des Höchsten (des Absoluten) auf demselben Wege gelangen könne, auf welchem man zur bestimmten Kenntniß des Niedrigern (Relativen) gelangt.

Nothwendigkeit. Das Bedingte ist abhängig von seiner Bedingung. Es ist nicht seiner eignen Macht, sondern der Gewalt von dieser übergeben. Das Bedingte *mufs* das seyn, wozu es von seiner Bedingung gemacht wird. Es macht sich nicht selbst dazu. Es ist das, was es ist, durch ein Anderes (durch sein Bedingendes), also durch Zwang, durch Abhängigkeit, und nicht durch sich, durch Unabhängigkeit, durch Freyheit.

37.

Denkt man sich den ganzen Inbegriff alles Bedingten, so denkt man sich ein vollständiges System von Bedingtheiten, welches *Natur* *) (im engern Sinne nämlich als Gebieth der strengen unausweichlichen Nothwendigkeit genommen) heisst.

38.

Das Bedingte kündigt sich also allgemein auch als blofse Natur, d. i. als ein bloßes der unwiderstehlichen Nothwendigkeit Unterworfenen an, und seine Kennt-

*) Der Ausdruck „Natur“ wird daher hier, wie man sieht, nicht in seinem weitesten Sinne (in welchem er irgend eine vollständige Beschaffenheit eines Wesens überhaupt andeutet), aber auch nicht in seinem gewöhnlichen engen genommen, (in welchem er nur den Inbegriff der Beschaffenheiten eines gewissen Bezirkes von Bedingtheit, z. B. nur den — der Körper u. s. f. anzeigt.

Kenntniß verräth sich (da Naturkunde Physik heißt) als Physik.

39.

Philosophie darf also nicht bloße Physik, sie muß mehr als diese seyn,

Physik wird hier ebenfalls im weitesten Sinne genommen, folglich als Physik der Körper, und der Geister, des Irdischen und Ueberirdischen, kurz als Lehre aller unansweichlichen Nothwendigkeit, sie mag durch die gewöhnlich sogenannte Natur, oder durch das kommen, was meistens Ueber-Natur heißt, aber nur höhere, gewaltigere Natur und dessen Kenntniß eigentlich nur Hyperphysik ist. Wir werden später wieder auf diesen Gegenstand kommen, und dann etwas ausführlicher dabey verweilen,

40.

Philosophie und Physik sind sich daher ganz entgegengesetzt. Ihre beiderseitigen Gebiete schliessen sich einander ganz aus. Diese verweilt nur auf dem Felde des Bedingten und Nothwendigen, jene nur auf dem — des Unbedingten, und nicht Nothwendigen (versteht sich *Natur* - Nothwendigen). Philosophie ist also nicht nur *nicht bloße Physik*. Sie ist *gar nichts von Physik*. Sie fängt erst da an, wo diese aufhört. Diese befaßt sich nur mit der Erklärung des Ineinanderwirkens der nun ein Mahl in Bewegung begriffenen Räder des gesammten Naturmechanisms, der nun ein Mahl lebenden Fasern des gesammten Naturorganisms. Jene hat damit nichts zu schaffen. Sie sucht nach dem über allen Mechanism

- und

und Organism Erhabenen, was den Rädern die erste Bewegung, den Fasern das erste Leben giebt.

Die *gesteigertste* Physik ist also so wenig Philosophie, als die *gemeinste*. Jede befindet sich ja noch bloß auf dem Gebiete der Bedingtheit und der Nothwendigkeit, und beide sind daher in soferne innerlich gleich weit von der höhern Region des Unbedingten entfernt, indem das Unbedingte von dem Bedingten nicht nur dem Grade nach, sondern ganz, in seiner vollen innern Beschaffenheit oder der Art nach verschieden ist.

41.

Physik ist nicht ein Mahl positive, und eigentliche Vorbereitung zur Philosophie. Das Bedingte führt selbst nie, auch in einer unendlichen Anhäufung nicht, zum Unbedingten, sondern immer nur zu einem höhern Bedingten, und es findet sich in dem Bedingten durchaus kein Merkmal, welches auch dem Unbedingten eigen wäre. Was die Physik für Philosophie thun kann, beschränkt sich nur auf das Negative und Uneigentliche. Sie bezeichnet nämlich mit jedem Schritte, den sie vorwärts thut, nur jedes Mahl wieder einen Platz, den man nicht zu besuchen hat, wenn man auf Philosophie ausgeht, und sie stellt mit mancher neuen Vorstellung, die sie entdeckt, zwar eine neue Bezeichnungs - Art des Höhern auf, aber nur eine *bildliche*, keine *eigentliche*. Sie kommt manches - Mahl auf den hellern Abglanz (auf den Wiederstrahl), aber nie auf den leuchtenden Punkt selbst.

In dieser Hinsicht wird es begreiflich, wie ein gewisser Grad von wissenschaftlicher Ausbildung der Physik — zur *äußern* Möglichkeit der Aufstellung von Philosophie (von Schulphilosophie) unentbehrlich wird. Man muß schon eine wenigstens kleine Strecke auf dem Gebiete des Bedingten zurückgelegt haben, um das Unbedingte nur überhaupt ahnen zu können, und man muß beträchtlich vorgerückt seyn, um es bestimmt zu ahnen. Um es deutlich einzusehen, und bestimmt darstellen zu können, scheint es nöthig zu seyn, daß man es wenigstens im Wesentlichen ganz überblicke. Wir werden später wieder auf diesen Punkt zurückkommen, und alsdann zuverlässiger zu entscheiden im Stande seyn.

42.

Philosophie ist daher Kunde vom Nicht-Bedingten, erhaben über jede bloße Kunde vom Bedingten aller Art und Grade. Sie ist Kunde vom Nicht-Abhängigen (oder Naturnothwendigen), erhaben über jede bloße Physik aller Art und Grade.

Diese negative Vorstellung von Philosophie ist nun schon im Stande, die Untersuchung weiter zu leiten. Sie deutet uns, wenn schon noch nicht auf ein Merkmal von ihr selbst, wenigstens doch auf das ihr wesentlich entgegengesetzte hin, und zeigt uns, daß *nur Eines* ist, was diesen entgegengesetzten Charakter nicht hat.

Diese Vorstellung ist aber hier auch in aller Hinsicht wirklich noch bloß negativ. Denn die Philosophie kündigt sich uns durch sie zwar als Kunde vom Absoluten, also vom Höchsten und Freyesten an, und erscheint in soferne gleichsam in einem positiven Lichte. Allein das Absolute ist da (auf diesem Standpunkte) immer noch nur
als

als Unbedingtes, folglich bloß als *Nicht* - Bedingtes bekannt. Eben so hat hier auch von der Freyheit nur eine verneinende (negative) Vorstellung Statt. Freyheit ist da erst bloße Unabhängigkeit. Es ist also immer noch eine lautere Verneinung (Negation), was hier den Hauptkarakter der Vorstellung von Philosophie ausmacht.

II.

Klassifikation der verschiedenen philosophischen Versuche.

43.

Zu der bestimmten *negativen* Vorstellung von Philosophie hatte sich die Schule bald durchgearbeitet. Es war daher zwar mehr, als bloße Ahnung, wodurch sie in Bewegung gesetzt wurde. Es war aber auch bloß ein negativer Begriff, dessen Leitung sie folgte. Es konnte also nicht anders kommen, als daß der Versuche, das Ziel zu erreichen, verschiedene und einander (oft sehr feindlich) entgegengesetzte wurden.

In den Vorlesungen wird hier eine Uebersicht des Wesentlichen der verschiedenen Versuche von der ältesten poetischen Philosophie bis auf die neueste auch poetische gegeben.

44.

Wenn man auf seinem Gange zu einem Ziel an den Scheidepunkt mehrerer Wege geräth, so ist es,
um

um nicht zwecklos zu irren, nöthig, zuvor Erkundigungen einzuziehen, wohin jeder eigentlich führe. Wir müssen also vorerst alle schon unternommenen Haupt- Versuche wenigstens im Wesentlichen prüfen, ehe wir einen aus ihnen, oder einen neuen unternehmen.

45.

Wollten wir uns bey der Klassifizirung der bisherigen Versuche an den bisher in der Schule gewöhnlichen Eintheilungsgrunde halten, so müßten wir sie bloß nach den *Resultaten*, zu welchen das Denkvermögen auf dem Gebiete der Philosophie bisher gelangte, klassifiziren. Die Schule nahm nämlich bisher *gewöhnlich* das Denkvermögen ohne weiters als das einzige Organ an, durch welches man zur Kenntniß des Absoluten gelangen könne, und gelangte alsdann, wie sie wenigstens meinte, entweder zu einer Grundbehauptung, oder zu einem Grundzweifel. Allein ist es denn schon so ohne weiters ausgemacht, daß das Denkvermögen (hier auch, wie etwa anderswo) Alles, oder wenigstens die Hauptsache zu leisten im Stande sey? Ist es schon so ohne weiters ausgemacht, daß das Absolute der Spekulation, und nur dieser zugänglich sey? Die Welt wenigstens wollte öfter schon, auch ohne Spekulation da angekommen seyn, wo die Schule so oft und lange vergeblich hinstrebte. Selbst manche Schule (wenn nicht bloß eine auf Syllogismen allein erbaute Anstalt so genannt werden darf) will sich schon manches - Mahl ohne zu großen Aufwand

VON

von Spekulation zur Ansicht des Absoluten erschwingen haben. Wenigstens ist eine Kenntniß des Absoluten ohne Spekulation vorstellbar. Wir stellen uns z. B. im höchsten Wesen die vollkommenste Einsicht ohne alle Spekulation vor. Es hätte daher immer wenigstens einer Rechtfertigung bedurft, zu behaupten: „*Nur durch Spekuliren gelange man zum Absoluten.*“ Die Schule machte sich also hier, wie wir sehen, sehr gewöhnlich desjenigen Fehlers selbst schuldig, den sie der Welt so gerne vorwirft, des Fehlers einer Voraussetzung ohne Rechtfertigung.

46.

Ueberblicken wir daher die gemachten Versuche mit einem freyen Blicke, so biethet sich uns ein neuer höherer Eintheilungsgrund für dieselben dar, ein Eintheilungsgrund *nach den Organen*, mit welchen die Versuche gemacht wurden. Man versuchte nämlich nicht nur mit dem *Denkvermögen* (durch Spekulation), sondern auch mit dem *Gefühlvermögen* (durch unmittelbare geistige Berührung) und mit dem *Begehrungsvermögen* (durch freye Selbstthätigkeit) zur Bekanntschaft des Absoluten (zur Philosophie) zu gelangen.

Wenn es auf den beyden letzten Wegen schon nicht Philosophie hieß, was man suchte (oder auch fand), so war es doch Philosophie. Es war ja Kunde vom Absoluten.

47.

Allen diesen Versuchen ist es in der Regel eigen, daß bey dem Gebrauche des einen der angeführten Organe

Organe immer die übrigen ausgeschlossen werden. Wenigstens ist dieses in soferne sehr entscheidend der Fall, als sie dem, was man Kopf und Herz nennt, angehören. Das Gefühl - und Begehrungsvermögen schliessen einander bey dem grossen Geschäfte nicht so sehr aus, als sie dabey selbst vom Denkvermögen ausgeschlossen werden. Wo sich aber dieses an die Spitze stellt, da müssen jene gewöhnlich ganz schweigen, und sich oft die härtesten Ausprüche gefallen lassen. Tretten entgegen jene vorne hin, so weisen sie zwar gewöhnlich auch jede Einsprache des Denkvermögens ab, die ihnen nicht günstig ist. Allein sie untereinander sind verträglicher, vorzüglich das Begehrungsvermögen. Dieses folgt sehr bestimmt, obwohl ohne deutliches Bewusstseyn, dem leisen Zuge des Gefühls. Das Gefühl aber, wenn es sich zum einzigen Schiedsrichter erhoben hat, ist oft schon wieder etwas despotischer (unterdrückt z. B. manchen Trieb zur höhern Selbstthätigkeit durch das Gebot, sich leidend dem Einflusse von Oben zu überlassen u. d. gl.).

48.

Es giebt daher — nach der Alleinherrschaft (oder doch überwiegenden Vorherrschaft) der Organe bey den angestellten philosophischen Versuchen drey Hauptarten derselben, nämlich eine Kunde vom Absoluten, oder eine *Philosophie durch Spekulation*,
oder Theoretizismus (für diejenigen, welche technische Nahmen lieben);

*eine Philosophie durch Gefühl,
 oder leidenden (passiven) Mystizism;
 eine Philosophie durch Willens - Thätigkeit,
 (Vernunft - Thätigkeit des Herzens) oder han-
 delnden (aktiven) Mystizism.*

49.

Diese Hauptversuche theilen sich nun erst nach den Resultaten, zu welchen sie gelangt zu seyn glauben, in mehrere untergeordnete.

50.

Die vorzüglichste Rücksicht, welche bey den Resultaten zu nehmen ist, besteht in der Vorherrschaft von Gewissheit, oder Ungewissheit, welche sich am Ende organisirt hat. Man befindet sich nähmlich am Ende bey einer Behauptung, durch welche noch mehrere andere gewiss werden, oder bey einer entgegengesetzten, welche andere ungewiss macht. Man befindet sich also

*entweder bey einem Inbegriffe von Behauptungen
 bey einem Dogmatism, oder bey einer endlosen
 Zweifeley bey dem Skeptizism.*

Beide lassen sich wieder von zwey Seiten betrachten, nähmlich in theoretischer und praktischer Hinsicht (in Hinsicht des Denkens, des Kopfes, und des Handelns, oder auch Leidens des Herzens). Der Dogmatism kann in dieser Rücksicht vollständig seyn. Er kann Kopf und Herz — Denken und Handeln — umfassen. Die Gewissheit sagt dem ganzen Geiste des Menschen zu. Nicht so vollständig kann der Skeptizism seyn. Dieser kann sich nie des ganzen

zen Geistes, wenigstens nie anhaltend bemächtigen. Er kann höchstens das Denken, den Kopf, aber nicht auch das Handeln, das Herz besetzen. Er kann dieses wenigstens nur in einigen kurzen Zeitpunkten, in welchen er entweder aus einem zufälligen Gleichgewichte von Gründen (was als allgemeines Schicksal der Menschlichkeit keine Ausnahme für ihn wird), oder aus manchen Mahl besonders eintretender Gefälligkeit für die Ehre seiner Konsequenz unerschließig ist. Praktischer, also durchgeführter, den ganzen Geist umschließender Skeptizismus, als bestehender Organismus unsers geistigen Lebens, ist schlechterdings unmöglich. Wir können bey vollendeter, uns ganz durchgreifender Ungewißheit durchaus nicht bestehen. Jeder, auch der entschiedenste Skeptizismus ist also immer nur auf dem theoretischen Felde (im Kopfe), und da nur, solange er sich seiner Konsequenz erinnert, Skeptizismus. Auf dem praktischen Gebiete (auf dem des Herzens) wird er selbst wieder, obgleich dessen unbewußt, zum Dogmatismus, und zwar von der mystischen Gattung (entweder leidender oder thätiger Art).

51.

Der Dogmatismus, als allgemeinstes (eigentlich allen zum Grunde liegendes) Resultat theilt sich wieder in mehrere Unterarten. Er unternimmt seine Arbeit entweder gleich schlechthin, ohne vorhergehende Prüfung seiner Kräfte, oder er prüft dieselben zuvor, ehe er sie gebraucht. Er zeigt sich

entweder *als unkritischer Dogmatismus, Dogmatizismus,*
oder *als kritischer Dogmatismus* (Dogmatismus im engeren bessern Sinne).

Es ließe sich zwar der Skeptizismus auch auf dieselbe Art. eintheilen. Allein er ist, wie wir zuvor hörten, streng genommen keine so selbstständige, und ausgedehnte Art von Philosophie, daß er hier eine solche eigne Rücksicht verdiente.

52.

Die Einheit, die der Dogmatismus sucht (und woran der Skeptizismus verzweifelt), ist, wie sich immer bald zeigt, nicht erreichbar, wenn die entgegengesetzten vielen Gegensätze nicht auf wenige, aber alsdann desto höhere reducirt werden. Sie sind daher alle auf einen höchsten gebracht, auf den des *Seyns* und des *Vorstellens* (des Realen und Idealen). Alle übrigen sind in diesem vereinbar. Ist es auch dieser wieder in einem höhern Punkte, so ist die gesuchte höchste Einheit gefunden.

53.

Der Dogmatismus (jeder Art — der unkritische, wie der kritische) schlägt gewöhnlich zweyerley Wege zu dieser endlichen allumfassenden Vereinigung ein. Er leitet entweder das Vorstellen vom Seyn (das Ideale vom Realen), oder das Seyn vom Vorstellen (das Reale vom Idealen) ab, und erscheint daher
entweder als *Realism* oder als *Idealism*.

54.

Der Realism (in diesem Sinne) geht auch wieder von einem zweyfachen Standpunkte aus. Er nimmt

entweder ein ursprünglich nicht vorstellendes Seyn, d. i. wie er's nennt, eine Materie an, und läßt das Vorstellen erst daraus (durch Bewegung, Organisation) entstehen. Oder er nimmt ein ursprünglich, schon vorstellendes Seyn, d. i. einen Geist an, und läßt das übrige Seyn, die Materie, (als Erscheinung, wie z. B. einen Traum) daraus hervorgehen. Er ist also

entweder *Materialism*

oder *Spiritualism*.

Eigentlich ist der gewöhnlich sogenannte Idealism nur Spiritualism. Denn er leitet das Seyn nie von einem *Vorstellen allein*, sondern immer schon von einem *Vorstellenden*, von einem *Seyn, welches vorstellt*, ab, z. B. von einem Ich — von Gott, versteht sich, diesen Gott nach dem Muster irgend eines menschlichen Geistes gemodelt u. s. f.

55.

Der eigentliche Idealismus muß nicht bloß das Seyn vom Vorstellen (welches, in diesem Gegensatze aufgefaßt, immer schon ein *Vorstellendes*, wenigstens inheim in sich enthält *), sondern beides von einem Höhern, von einer *Idee* ableiten.

56.

*) Das Vorstellen, als Erstes angenommen, unterliegt selbst wieder den Gesetzen alles Vorstellens, also z. B. dem Denkgesetze eines Substrats (einer Substanz für das Anhängende, d. i. der Annahme eines Wirkenden zur Denkbarkeit eines Wirkens.

56.

Dieses Höhere (diese Idee), wovon beides, das Seyn und das Vorstellen, abgeleitet werden soll, ist entweder von der Art, daß diese beiden darin Eins sind, und durch irgend eine Trennung aus ihm, und durch es entstehen, oder von der entgegengesetzten, daß sie darin nicht Eins sind, aber doch aus ihm und durch es entstehen. Im ersten Falle ist das Absolute (die oberste Alles tragende Idee) nichts anders, als eine Verschmelzung der beiden höchsten Beziehungen (Relationen), aus welcher durch eine darauf folgende Scheidung die beiden Ingredienzien wieder getrennt zum Vorschein kommen. Das Absolute gerinnt durch den einen chemischen Prozeß zu dem, was es *ist*, und löset sich durch einen andern wieder auf in das, was es *scheint*. Im zweiten Falle ist das Absolute etwas so sehr über alles Relative Erhabenes, daß es dessen zu seiner eignen Beschaffenheit gar nicht bedarf, weder in einem getrennten, noch in einem verschmolzenen Zustande. Hier ist es vielmehr für sich in aller Hinsicht ohne alle Ausnahme selbstständig, so daß es für sich keines andern als seiner selbst, in *keiner* Hinsicht (*weder in wahrer, noch in scheinbarer*), und daß doch alles Andere, um wenigstens in irgend einer Hinsicht Etwas zu seyn, seiner bedarf. Hier ist daher keine bloße *physische* Vereinigung in einem *höchsten physischen* Einem, sondern eine *höhere* Einheit in einem *höchsten wahrhaft absolut* Einem (in innerer und äußerer Hinsicht Einem).

„Wie man sich aber im letzten Falle — aller Entgegensetzung entledigen könne? Das Seyn (das Objektive) und das Vorstellen (das Subjektive) werden ja so nie *Eins*. Sie bleiben immer *Zwei*.“ Man denke nach, ob sie denn deswegen nothwendig immer Zwei bleiben müssen, weil sie nie Eins (Eins im *positiven* Sinne) werden können. Wie? *wenn sie beide an sich Nichts wären*, wären sie auch alsdann noch Zwei? Giebt es nicht auch ein Eins im *negativen* Sinne? Freylich ist das eigentlich kein Eins, *aber auch kein Zwei*. Die Entgegensetzung hört dabey indess doch auf, und macht so noch dazu einer höhern wahren Einheit Platz.

57.

Der eigentlichere Idealism kann also, wie man sieht, von zweyerley Absoluten ausgehen, von einem phisischen, und von einem höhern. Er kann auftreten

*als absoluter Idealism im phisischen Sinne, und
als absoluter Idealism im höhern Sinne.*

Der erste entsteht, wenn sich der Verstand der Idee des Absoluten bemächtigen, und dieselbe für seine Handgreiflichkeit zurichten will; der andere, wenn sich die Vernunft, nachdem sie den Verstand in seine Gränzen zurückgewiesen hat, ausschliessend damit beschäftigt. Das Verbinden eines Gegebenen ist, wie das Trennen, offenbar; bloße Verstandes-Operation. Die Vernunft kann mehr als dieses. Sie kann aus sich produciren, schaffen. Das Verschmelzen des Seyns und des Vorstellens in ein Eines ist daher bloß der höchste Verstandesbegriff, der höchste Punkt, zu welchem die Verstandes-Spekulation hinankommt, wenn sie die
Auf-

Auffage der Wahrnehmung bis in ihre letzten chemischen Bestandtheile auflöst. Die höchste Vernunftidee muß mehr als eine solche bloße Verschmelzung, — mehr als eine solche bloße Analisirung der Wahrnehmung enthalten. Man kann daher die erste Art des oben angeführten Idealism auch den *absoluten Verstandes - Idealism*, den zweyten den *absoluten Vernunft - Idealism* nennen.

58.

Diese vielen verschiedenen Versuche sind sich sehr entgegengesetzt. Sie können also (wie zuvor schon berührt wurde) nicht alle lautere Wahrheit seyn. Sie sind aber insgesammt nothwendige, und nur vom Verstande verschieden geleitete Regungen der Vernunft. Sie können also auch nicht alle lauterer Irrthum seyn. Es kann in jedem etwas Irriges, es muß aber auch in jedem etwas Wahres liegen. Die Vernunft kann sich nicht regen, ohne Wahrheit hervorzubringen.

59.

Eben diese Regung der Vernunft ist die gemeinschaftliche Veranlassung zu allen diesen Versuchen. Es muß sich also auch in allen ein gemeinschaftliches Wahres anmelden.

60.

Eigentlich ist das Gefühl, die Ahnung dieses gemeinschaftlichen Wahren, das sich in allen mehr oder weniger ankündigt, Philosophie, und es ist daher jeder

der der angeführten Versuche Philosophie, aber freylich grösstentheils nur Philosophie im Gefühle, in der Ahnung. Das Unspünglich - Wahre schwebt ihm vor, in soferne man auf seine *Bestrebung* sieht, ob es ihm gleich vielleicht oft wieder ganz entschüpft, wenn man nur seine *Leistung* betrachtet.

61.

Die Philosophie ist also so alt und allgemein, als die Vernunft. Immer, und überall, wo diese rege ist, ist (aber freylich gewöhnlich nur unter sehr beschränkten, oft unter sehr widerstreitenden Gestalten) Philosophie vorhanden. *Ihr Ausdruck* kann fehlen, kann oft ganz fehlen (oft ganz das Gegentheil von ihr aussprechen). *Sie selbst* aber kann da, wo Vernunft ist, nie, wenigstens nie ganz fehlen.

62.

Philosophie ist daher im Reiche der Vernunft, ihrem innern Wesen nach, nicht gewissen Zeiten oder Orten vorbehalten. Sie ist in ihrer innersten Natur keine Erfindung, die von gewissen Zufällen abhängt. Sie ist im Vernunftreiche immer und überall, nur nicht stets *deutlich* bekannt.

Je mehr daher eine Philosophie dem *Wesen* nach neu zu seyn strebt, desto mehr strebt sie, etwas anders, als Philosophie, zu werden.

63.

Wenn also die Schule mit Besonnenheit Philosophie sucht, so sucht sie nicht eine *neue Philosophie*, sondern nur einen *neuen — Ausdruck für die eine ewige Philosophie*. Die Sache war und ist schon immer und überall (wo Vernunft wach ist) bekannt. Aber ihre *Bezeichnung* ist es nicht, und da es jene ohne diese nicht bestimmt und sicher (unentzifferbar) seyn kann, so ist es jene auch (wenigstens im Ganzen) gewöhnlich nicht so, wie sie es könnte und sollte.

Dafs unter dem Ausdrucke hier nicht blofs das *Wort*, sondern überhaupt die *Form*, unter welcher man das Absolute auffafst, gemeint wird, versteht sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Die ganze Vorstellung vom Absoluten heifst hier überhaupt Ausdruck desselben. So kann man z. B. irgend ein sehr gesteigertes Relatives oder alles zusammen zur Bezeichnung des Absoluten wählen, und so ist dann immer das Bild, der Gedanke u. d. gl. unter dem man es auffafst, das erste unmittelbare Zeichen des Absoluten, und das Wort, unter dem das Bild, der Gedanke u. f. f. erscheint, erst das *Zeichen vom Zeichen*.

64.

Damit die Schule nun diesen ächten Ausdruck für die schon immer gefundene Philosophie desto eher und gewisser endlich auch finde, hat sie die schon versuchten Ausdrücke zu prüfen, die Funken des Wahren, die in ihnen liegen, zu sammeln, und sich vor
einer

einer wiederholten Auffassung des Mangelhaften, das ihnen anklebt, zu bewahren. Sie kann durch die Vergleichung dessen, was sie wirklich sagten, mit dem, was sie sagen wollten, auf einem kürzern und gewissem Wege zu einer bestimmtern Bezeichnung dessen kommen, was gesagt werden soll.

Das eigentliche Geschäft, welches zu leisten ist, kann, besonders auf dem spekulativen Gebiete, nie genau genug bestimmt werden. Also die Schule hat im Punkte der Philosophie mehr nicht zu leisten, *als den Ausdruck für die schon gefundene Sache zu finden*. Philosophie hatten in verschiedenen Graden der Deutlichkeit alle an Kopf und Herz bessere Menschen schon immer, nur konnten sie es bisher größtentheils noch nicht bestimmt angeben, was sie an ihr hatten. Die Schule soll nun dafür sorgen, daß man dieses auch könne. Es ist hierin mit der Philosophie, wie mit vielem andern. So z. B. *leben* die Welt und die Schule gleichfalls bisher schon, und *fühlten* ihr Leben, waren aber noch nicht im Stande, ganz befriedigend anzugeben, was denn dieses Leben eigentlich sey. Soll die Schule auf eine Erfindung des *Lebens*, oder auch nur des *Gefühls* davon, oder bloß auf eine bestimmtere, befriedigendere *Angabe der Beschaffenheit desselben* ausgehen? Eben so wenig soll sie auf dem philosophischen Gebiete mehr. Ihre genauere Angabe der Natur des Lebens wird zwar auf das Leben selbst vortheilhaft zurückwirken (es erhöhen, sichern, ausdehnen u. s. f.). Ihre genauere Angabe der Philosophie wird auf diesem Felde nicht weniger segenvoll wirken. Bildet sie sich aber ein, *besonders hier* mehr, als das Angegebene zu können; was kann alsdann anders die Folge seyn, als daß sie sich von dem
Ziele,

Ziele, auf welches sie losstreben soll, nur immer desto mehr entfernt, je mehr sie ihrer Einbildung getreu bleibt. Sie sucht ein Neues, ein Junges, ein noch nie Gezeugtes, und findet so das Alte, Ewige, nie Anfangende, und nie Aufhörende niemahls. *Auf dem wandelbaren Felde des Verstandes sind eigentliche Erfindungen, von denen früher auch nicht ein Mahl eine Ahnung vorhanden war, möglich, in den unwandelbaren Regionen der Vernunft aber nicht.*

III.

Würdigung der verschiedenen philosophischen Versuche.

A.

Der praktischen (oder mystischen).

65.

Zum Behufe der Würdigung der angeführten Versuche brauchen wir dieselben nur in zwey Haupt-Arten zu theilen, in diejenigen, woran mehr der Kopf, und in diejenigen, woran mehr das Herz Antheil hat, also in die oben genannten theoretischen und praktischen, oder mystischen.

66.

Die theoretischen sind lockender und anmaßender, und bedürfen einer genauern und anhaltendern Prüfung. Sie legen nicht bloße Behauptungen vor, sondern berufen sich auch auf Gründe, und zwar meistens auf sehr verschlungene, und wenigstens dem ersten Anscheine nach oft sehr täuschende.

67.

67.

Die praktischen oder mystischen Versuche reizen, vorzüglich bey einem gewissen Grade von Kultur des Kopfes, nicht sehr allgemein, und drängen sich nicht so heroisch voran, wie ihre theoretischen Gespielen. Sie begnügen sich größtentheils mit Behauptungen, und stützen sich übrigens anstatt der Gründe fast bloß auf Gefühle. Ihr philosophischer Werth ist daher auch leichter entschieden.

68.

Diese mystischen Versuche nun erheben sich allerdings oft zu einer ruhigen und schönen, aber nicht zu einer deutlichen und festen Ansicht des Absoluten. Sie bleiben daher auch nur selten ihrer Bestimmung getreu, nämlich nur alsdann, wenn ein glücklicher Kopf und ein glückliches Herz von glücklichen äußern Umständen unterstützt wird. Ein schwacher ungünstiger Einfluß kann die reine Ansicht trüben, und zu den schlimmsten, oder doch widerlichsten Folgerungen verleiten. Man ist bey ihnen seiner Sache nur so lange gewiß, und bewußt, als keine, oft auch nur leise Veranlassung vorhanden ist, derselben ungewiß zu werden, oder wenigstens zu vergessen. Wie wenig dieses bey aller zufälligen Schönheit im ganzen — *Philosophie* im vollen Sinne genannt werden könne, ist einleuchtend. Was das Spiel jedes leichten Zufalls werden kann, ist nicht Philosophie. Philosophie muß nicht nur wahr, sondern auch selbstständig seyn.

Der

Der Myftizismus ift im glücklichften Falle zwar das erſte, aber nie auch das zweyte.

69.

Indeß ift doch dieſes an den praktiſchen oder myſtiſchen Verſuchen ein ſehr merkwürdiger Umſtand, daß ihnen ohne Spekulation (wenigſtens ohne hohe Spekulation) das Ur-Wahre, wenn auch nicht in einem ganz deutlichen und dauerhaften, wenigſtens in einem ſehr lebhaften und innigen Lichte vorſchwebt. Man weiß, mit welcher ſchönen Klarheit ihre beſſern Verehrer im Reiche des allgemein Wahren und Achtungswürdigen immer wandelten. Man erinnere ſich an einen Sokrates, *) an einen Fenelon u. d. gl.

70.

Nicht weniger wichtig iſt aber auf der andern Seite auch der Umſtand, daß dieſe ſchöne Wirkung der bloß praktiſchen Verſuche bey aller ihrer Schönheit eben ſo zufällig, als ſchön iſt. Sie wird ſehr ſelten (vielleicht nie) ganz, und kann immer leicht getrübt werden. Sie iſt das zarte Leben einer Blüthe, die gewöhnlich unvollendet und ſchnell vorübergeht.

71.

*) Sokrates ein Myſtiker?? Ja! aber freylich nur unter der Vorausſetzung, daß Myſtik in dem Sinne genommen wird, in welchem ich ſie nach meiner vorgehenden Erklärung nehme. Die Frage kann nur ſeyn, ob ſie ſo genommen werden darf und ſoll.

71.

Diese Umstände scheinen einen Wink in Betreff der Stelle zu geben, welche die Spekulation bey Aufsuchung des Ur-Wahren einzunehmen hat. Sie scheinen anzuzeigen, daß die Spekulation nicht für die Auffassung desselben, wohl aber für die Bewahrung zu sorgen habe.

Sie kann zwar demungeachtet vielleicht auch zur glücklichen Auffassung beytragen, aber, wie es scheint, nur mittelbar, oder negativ, indem sie z. B. dasjenige, was sie von einer angemessenen Stelle aus Hinderliches aufhäufte, von ihrer natürlichen wieder wegräumt, und dadurch die verschlossene Aussicht öffnet.

B.

Würdigung der theoretischen (oder spekulativen) Versuche.

a.

Reduktion ihrer vielerley Klassen auf einige wenige.

72.

Die theoretischen Versuche unterscheiden sich von den bloß praktischen, oder mystischen zunächst dadurch, daß sie das, was sich diese bloß zu kennen (zu fühlen u. d. gl.) begnügen, auch auszusprechen suchen. Sie streben nach einem Ausdruck des Absoluten, und zwar nach einem Ausdruck in *Worten*.

Dieser Wortausdruck ist ihnen gewöhnlich so wichtig, so sehr ihr einziger Zweck, daß ihre Verehrer über ihm oft aller andern höhern Zwecke vergessen. Daher alsdann nicht selten der Widerstreit der Handlungen mit den Lehren, der Philosophie des Lebens mit der Philosophie der Schule, daher nicht selten Wissenschaft ohne Weisheit, manches Mal aber auch Weisheit trotz der Wissenschaft.

73.

Die Frage bey der Prüfung dieser Versuche kann also nur diese seyn:

Wird das Absolute (das Unbedingte) als Absolutes oder nur als ein gesteigertes Relatives (als ein hohes Bedingtes) ausgesprochen?

74.

Wir nannten vorhin nur die Kunde vom Unbedingten oder Absoluten Philosophie, und die vom Bedingten oder Relativen (dieses in seinem ganzen Umfange genommen) immer noch bloße Physik. Wir unterscheiden deswegen auch die höchste spekulative Physik, die sich so gerne, wenigstens ein Theil der Philosophie, wo nicht gar sie selbst zu seyn dünkt, immer noch sehr scharf von dieser, die ja jener durch und durch entgegengesetzt ist. Die vorige Frage lautet also auch so:

Wird die Philosophie, die man sucht, wirklich als Philosophie, oder nur als spekulative Physik ausgesprochen?

75.

Zur Organisirung dieses Ausspruchs melden sich in uns zwey Kräfte, der *Verstand* und die *Vernunft*.

76.

Hier können zwar die ganz charakteristischen Eigenthümlichkeiten dieser beyden Kräfte noch nicht bestimmt

stimmt angegeben werden. So viel ist aber doch auch vorläufig schon entschieden, daß der höchsten Aufgabe auch nur die höchste Kraft in uns ganz gewachsen sey, daß also der Ausdruck, wenn er von der kleinern Kraft allein gegeben wird, nothwendig unvollständig, also unrichtig werden müsse. Der Verstand für sich allein erschwingt sich offenbar unmöglich zum Höchsten, zum Absoluten. Dazu muß immer nothwendig auch die Vernunft, wenigstens die Hauptsache, mitwirken. Der Verstand für sich allein erhebt sich offenbar nie über das Bedingte, oder Relative. Kann also irgendwo nachgewiesen werden, daß sich im Grunde nur der Verstand, zwar in seiner höchsten Anstrengung (in seiner höchsten Potenz) aussprach, so ist dadurch auch schon nachgewiesen, daß nur ein Bedingtes, und nicht das Absolute, daß nur eine Physik, und nicht die Philosophie ausgesprochen ist.

Der *Sinn* (der Geist) kann höherer Art seyn. Der *Buchstab* aber ist es alsdann nicht. Und doch soll dieser jenen so viel als möglich erreichen. Es schleicht sich ja auch in den reinsten Buchstab doch nur zu leicht ein unreiner Geist ein. Was muß nicht erst geschehen *können*, wenn der Buchstab selbst unrein, also ganz dazu gemacht ist, einen ähnlichen Geist aufzunehmen? so wichtig ist selbst die bloße Sorgfalt für jenen!!

77.

Daß sich der Verstand bey den philosophischen Versuchen sehr thätig zeigt, und oft sogar mit großer Gewalt vorandrängt, ist sehr natürlich. Er ist durch
die

die Untersuchungen auf den vielen übrigen Feldern an Thätigkeit und Herrschaft gewöhnt. Es ist daher zu erwarten, daß die meisten philosophischen Versuche, wenigstens mitunter, viele, bloß physische Resultate enthalten.

78.

Der Verstand ist schon früher thätig, als die Vernunft. Er hat daher immer schon einigen Grad von Gewandtheit und Stärke erreicht, ehe diese nur vollends wach ist. Es ist deswegen auch zu erwarten, daß in den meisten philosophischen Versuchen sogar das Hauptresultat (der Hauptspruch) nur sein Werk ist, daß also die meisten, selbst im Ganzen, Nichts als hohe spekulative Phisiken (mehr oder weniger vollendet) sind.

Gewinnste sind daher zwar jedem zuzugestehen, *passive* und *unmittelbare* aber, wie es scheint, gewöhnlich freylich nur für die *Phisik* (im oben angeführten umfassenden Sinne), für die *Philosophie* wenigstens *meistens* nur *negative* (z. B. Bezeichnungen von Wegen, die man nicht gehen soll u. s. f.) oder *mittelbare positive*, (z. B. physische Ideen, die eines philosophischen Sinnes fähig sind u. d. gl.).

79.

Wenn wir nun alle vorhin angeführten Versuche, *in soferne sie sich schon ausführlich und vollständig darstellten*, näher betrachten, so können wir sie eigentlich auf drey Hauptarten zurückbringen. Diese drey unterscheiden sich wesentlich und ganz. Alle

gen weichen grösstentheils nur im Zufälligen, oder nur zum Theil von einander ab, und sind mehr oder weniger in diesen schon enthalten.

Einer von den berührten Versuchen (es ist derjenige, den wir den absoluten Vernunftidealismus nannten) sprach sich noch nicht so ausführlich und umfassend aus, wie die übrigen. Er ist daher auch unter den nun zu prüfenden Hauptarten nicht begriffen.

80.

Es zeigen sich nämlich, wie wir zuvor hörten, der philosophischen Untersuchung eigentlich überall nur vier Wege, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Das Absolute, durch welches alles Relative, also auch das höchste (das Seyn und das Vorstellen) begriffen werden soll, kann entweder schon in dem, was gewöhnlich *Seyn* heisst, oder in dem, was man gewöhnlich *Vorstellen* nennt, oder endlich in einem *Höheren* bestehen, als diese beiden sind. Dieses Höhere aber kann nun selbst wieder entweder bloß als die Einheit von jenen beiden Niederen (folglich nur als ein in *gewisser* Hinsicht Höheres) oder als eine ganz darüber hinausliegende Einheit (folglich als ein in *aller* Hinsicht Höheres) angenommen werden.

81.

Nur die auf den ersten drey Wegen angestellten Versuche sprachen sich bisher in der Schule ganz und deutlich aus.

Die Rede ist, wie ich schon ein Mahl erinnerte, vom *Buchstabe*, und vom *konsequenten Buchstabe*. Der Geist war nicht selten dem Buchstabe zum Trotz besserer Art, und zwang demselben manches Mahl eine sehr schöne Inkongruenz ab.

82.

Die vor - oder nichtkritischen Versuche unterscheiden sich in Rücksicht dessen, was sie als Erstes Oberstes aufstellen, sehr gemeinschaftlich von den kritischen. Ihnen ist fast allen ausdrücklich das Seyn (das Objektive, das Reale) das Höchste. So fand *Thales* das Absolute im Wasser, *Anaximander* in einer Art Luft, *Anaximenes* in wirklicher Luft, *Heraklit* — im Feuer, *Empedokles* — im Chaos, (Urstoffe, Urmaterie, worin alle Elemente vereinigt sind), *Anaxagoras* in einem verständigen Aether, *Parmenides* im ewigen unveränderlichen, nur dem Verstande (aber nicht den Sinnen) zugänglichen Seyn, *Leucipp* — in den Atomen. Selbst *Plato* fand zwar nicht das Absolute selbst — in der Materie. Er fand aber doch in dieser auch ein Absolutes. So fand ferner *Aristoteles* das Absolute in der Materie, und einer ersten *bewegenden* Ursache (Gott). *Epikur* (in soferne er theorisirte) wieder in den Atomen, die *Stoa* (in derselben Rücksicht) in zwey Urwesen, einem leidenden und thätigen (der ewigen Materie und einem wirkenden Gott.).

So fand auch in neuern Zeiten *Kant* das Urwahre in seinem Denken und daraus geschlossenen Seyn,

Leibnitz in den *Mónaden*, *Spinorza* in der unendlich denkenden und ausgedehnten einzigen Substanz, *Berkeley* in seinem und Gottes Daseyn, *Hobbes* (und andere) wieder (wie einst in Griechenland) in der *Materie* u. s. f.

In allen diesen Versuchen ward nun, wie man sieht, immer offenbar ein *Seyn* zum Grund des Ganzen gelegt, entweder ein *Seyn* schlechthin (eine *Materie*) oder doch ein vorstellendes *Seyn* (ein *Geist*), neben welchem aber alsdann gewöhnlich doch auch noch ein *Seyn* schlechthin angenommen wurde, das von jenem auf dem einen oder andern Wege erkannt werden konnte. — Es herrschte da sichtbarlich allenthalben das *Objektive* als *Absolutes*.

Sokrates in der Vorzeit, Garve in unsern Tagen u. d. gl. suchten für das Absolute keinen solchen spekulativen Ausdruck in Worten, gehören also auch nicht in diejenige Reihe von Denkern, wovon hier die Rede ist.

83.

Die vor- oder überhaupt nichtkritischen Versuche führen daher fast insgesammt zum Realism, entweder materialistischer, oder spiritualistischer Art.

Selbst z. B. Berkeley's Idealism war bey aller eigentlich idealistischen Tendenz im Grunde doch nur eine Art Spiritualism. Es lag ihm nämlich zwar die bestimmte Ahnung zum Grunde, daß das gewöhnlich sogenannte bloße nicht vorstellende *Seyn* (die *Materie*) das nichtseyn könne, wofür es der Verstand ausgiebt, eine Art von eignem, für sich bestehenden Absoluten. Allein er nahm dann doch wieder ohne weiters ein vorstellendes *Seyn* (einen Geist),

Geist), folglich im Grunde doch wieder ein Seyn als Quelle des Vorstellens an.

84.

Die kritischen Versuche haben insgesammt mehr oder weniger die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit, daß sie das Vorstellen (das Subjektive, das Ideale) ganz, oder zum Theil als das Höchste annehmen. So z. B. erhielten wir in unsern Tagen durch *Kant* ein kritisches, durch *Fichte* ein transcendentes, durch *Schelling* ein absolutes Ideales, als Erstes, aus dem alles Uebrige abzuleiten ist.

85.

Die kritischen Versuche führen also insgesammt zum Idealism, entweder uneigentlicher, oder eigentlicher Art (d. i. zum sogenannten kritischen und transcendentalen, oder zum absoluten Idealism).

Kant läßt wenigstens die Beschaffenheit der Wesen (des Seyns) durch unsere Vorstellungs - Weise (durch das Vorstellen), Fichte auch das Daseyn dieser Wesen (in soferne er bloß seinem Wissen, und nicht seinem Glauben folgt), Schelling endlich läßt Alles (das Seyn und das Vorstellen) wirklich und nicht bloß nach Aussage eines vermeintlichen Wissens (das von einem anders sprechenden Glauben Lügen gestraft wird) durch die Idee (also durch ein höchstes eigentliches Ideales) entstehen. Man kann daher von jedem kritischen Versuche sagen, daß er sich dem eigentlichen Idealism im wesentlichen wenigstens nähert, wenn er gleich derselbe nicht immer schon vollends ist. Es nähert sich nämlich jeder dem Gedanken, das Seyn aus dem Vorstellen hervorkommen zu lassen.

lassen. Nach Berkeley entstand das Unîversum durch das Einwirken Gottes auf unser Vorstellungsvermögen, und nicht, wie bey Kant, Fichte, Schelling durch das bloße eigne Wirken dieses unsers Vermögens selbst (wodurch es aber doch entstehen muß, wenn wahrer Idealism werden soll).

86.

Die neuern kritischen Versuche weichen, wie man sieht, bey aller Aehnlichkeit doch mehr von einander ab, als die ältern (und auch die neuern) nicht kritischen) unter sich abweichen. Diese sind, wie wir fanden, alle recht eigentlich realistisch. Jene aber sind nicht alle so eigentlich idealistisch.

Bey Kant wird nur die Beschaffenheit des Seyns, bey Fichte zwar das Seyn selbst, im Grunde aber nur zum Schein, erst bey Schelling wird alles vom Idealen abgeleitet. Es ist daher nöthig, diese kritischen Versuche noch ausführlicher zu untersuchen.

87.

Die philosophische Kritik äußerte sich in neuern Zeiten schon durch *Locke*, aber nur erst im Gefühle. Er gelangte desswegen an ihrer Hand auch nur zu einem sich Philosophie nennenden Empirism (zu einer Erfahrungs-Kunde, also zu einer Kunde des bloß Sinnlichrelativen — und nicht des Abioluten).

88.

Durch *Hume* begann sich diese Kritik vom bloßen Gefühle schon mehr zur Spekulation zu erheben. Sie äußerte sich durch ihn in der großen Frage, mit welcher er sich nach dem Rechte erkundigte, durch das man sich befugt halte, vorauszusetzen, daß unsern Vorstellungen überhaupt Gegenstände entsprechen.

89.

Endlich durch *Kant* sprach sie sich das erste Mal bestimmt aus. Kant stellte zuerst die bestimmte Forderung auf, zuvor die Kräfte unsers Erkennens zu untersuchen, ehe man durch sie Etwas entscheide.

90.

Kant begnügte sich nicht bloß mit der Aufstellung dieser Forderung. Er suchte ihr auch schon Genüge zu leisten. Er untersuchte das Erkenntnißvermögen, und glaubte gefunden zu haben, daß sich unser eigentliches Erkennen nicht über das Feld der Sinnlichkeit hinaus erstreckte, daß also von dem Höhern oder Absoluten nur ein uneigentliches, oder ein Glauben möglich sey. Es verwandelte sich ihm daher das ganze Universum in Betreff der Beschaffenheit, die es zeigt, in ein bloßes Produkt der Organisation unsers Vorstellens. Das Daseyn desselben aber war nach ihm doch noch mehr, als ein solches Produkt von uns. Bis zu diesem von uns unabhängigen Seyn konnten wir indess nach ihm überhaupt nicht vordringen.

Höch-

Höchstens konnten wir das oberste Seyn (das der Gottheit u. s. f.), aber durch kein Wissen, sondern nur, wie wir eben hörten, durch ein Glauben erreichen.

91.

Fichte gieng weiter. Er liefs auch das Seyn durch den Organism unsers Vorstellens entstehen. Nach ihm war nicht blofs die Beschaffenheit, sondern auch das Daseyn des Universums ein Produkt von uns, aber auch nur *für uns*, nicht *an sich*. Nur die zergliederte Natur unsers Wissens zeigte uns das Universum so. Der Glaube zeigte es uns wieder anders.

92.

Schelling endlich gieng noch weiter. Er setzte die Anatomie des *Kopfes* ganz bis an das Ende fort und fand, dafs uns das vollends zergliederte Wissen (wohlgemerkt, in soferne es blofs aus dem Kopfe stammt) bis zu einem ungetrübten Einem (Identischen — Indifferentm) führe, in welchem weder ein Seyn, noch ein Vorstellen unterschieden werden können, sondern beyde ungetrennt, ineinander verschmolzen (identifizirt) daliegen. Nach ihm entstand also alles Seyn, und alles Vorstellen aus einem Höhern, das weder jenes, noch dieses, sondern beydes zugleich war.

93.

Es ist daher, wie aus dem vorhergehenden erhellt, erst durch die philosophische Kritik dem Idealism im
sch-

achten Sinne der Eintritt in das philosophische Gebieth geöffnet worden. Erst durch sie ward nämlich der Gedanke wach, daß unser Vorstellungsvermögen sowohl mächtiger, als auch unmächtiger seyn dürfte, als es zuvor immer zu seyn schien, daß es nämlich zwar nicht im Stande seyn dürfte, Gegenstände, die ihm fremd außer ihm vorhanden sind, aufzufassen, wohl aber dieselben ganz oder zum Theil selbst hervorzubringen, und alsdann von ihnen als eignen Produkten zu wissen. Es zeigte sich ja an der Produktion und Erkenntniß der Traumwelt wirklich so ein analoges Vermögen in uns, das nur dadurch erkennt, daß es das zu Erkennende selbst hervorbringt.

Vor aller Kritik war eine solche eigentlich idealistische Ansicht des Universums nicht möglich. Dem sich selbst unbekannten Erkenntnißvermögen muß nothwendig alles von außen zuzukommen, also zuvor schon da bestanden zu haben scheinen.

94.

Zugleich erhellt aus dem Vorhergehenden, daß erst durch *Schelling* ein vollständiger Idealismus aufgestellt wurde. Alle seine Vorgänger ließen noch irgend ein Seyn unangetastet liegen. Er aber vernichtete Alles Verschiedene ohne Ausnahme, und ließ es alsdann erst wieder aus dem einem idealen Identischen hervorgehen.

Ob sein Idealismus auch der *wahre*, wie der *erste vollständige* oder *eigentliche* ist, das wird sich später zeigen.

Es sind daher, wie man sieht, eigentlich nur drey Systeme (auf dem theoretischen Felde) zu prüfen, weil sich bisher nur drey ganz konsequent ausgesprochen, wovon das Eine das Objektive, das Zweite das Subjektive, und das Dritte das Objektiv-Subjektive (das Identische, das Indifferente) als Absolutes aufstellte.

b.

Sind diese theoretischen Versuche — Philosophie?

95.

Was ist durch diese Versuche geleistet? Es sollte durch sie eine deutliche und bestimmte Kunde vom Unbedingten vom Absoluten werden. Ist sie geworden?

96.

Das Absolute muß alle, denen es aufgeht, befriedigen. Es befriedigt wirklich, in soferne es im Gefühl vorschwebt, alle, solange sie sich nicht zu einer bestimmtern Auffassung desselben im deutlichen Bewußtseyn erheben. Es ist daher schon ein schlimmes Vorzeichen gegen die angeführten Versuche, daß sie ihre Befriedigungen gewöhnlich nie über die kleinen Gränzen ihrer eigenthümlichen Schulen auszudehnen, und sie selbst innerhalb dieser Gränzen fast immer nur eine kurze Zeit hindurch zu gewähren im Stande sind.

Das

Das deutlich und bestimmte aufgefaßte Absolute kann doch nicht beschränkter wirken, als das nur dunkel und halb ergriffene.

97.

Ein zweytes ungünstiges Vorzeichen zeigt sich darin, daß keiner dieser Versuche streng genommen mit sich selbst einig ist. Die Kunde vom Absoluten kann sich aber nur durch eine im höchsten Sinne vollständige durch die strengste Selbst-Einheit auszeichnen. Nun ist aber (wenn man auch auf die skeptischen Versuche noch einen Blick werfen will) weder der Skeptizismus bloßer Skeptizismus. Er behauptet wenigstens seinen Grundzweifel, noch der Dogmatismus (wenigstens der bisherige Schuldogmatismus) bloßer Dogmatismus. Er läßt wenigstens seine Grundbehauptung dahingestellt seyn. Er glaubt nämlich alles, was er annehmen soll, durch den Kopf rechtfertigen, d. i. *beweisen* lassen zu müssen, und läßt sich doch seine Urwahrheit nicht beweisen, oder läßt er es, so bezweifelt er sie an sich, und läßt sie durch andere eben deswegen noch zweifelhaftere gewiß machen, d. i. *er läßt sich seinen Grundzweifel verbergen.*

Eben so ist auch keine der untergeordneten Arten von Versuchen in ihrem Fache genau das, wofür sie sich ausgiebt. Z. B. der Materialismus ist nicht bloßer Materialismus. Er gelangt wie durch eine Zauberruthe zu einem Vorstellen eines (an sich) keiner Vorstellung Fähigen. Der Spiritualismus ist nicht bloßer

Spi-

Spiritualism. Das Seyn (das Wesen), das er als ursprünglich vorstellend annimmt, ist getrennt von dieser vorstellenden Fähigkeit betrachtet auch nicht besser als jedes andere Seyn.

98.

Ein drittes ungünstiges Vorzeichen ist die Kluft, die sich bey den meisten (und konsequent durchgeföhrt) bey allen diesen Versuchen zwischen dem *Wissen* und dem *Handeln* öfnet. Diese beiden erscheinen sich am Ende immer so fremd, als hätten sie einander nie gekannt, und was das Sonderbarste ist, sie erscheinen einander immer nur desto fremder, je mehr sie einander kennen lernen wollen. Sie müssen sich gegenseitig wenigstens zum Theil voreinander verbergen, um auf einige Zeit etwas vertraut zu seyn, was aber dann doch nie lange bestehen kann. Kurz! die bisherige Wissenschaft (konsequent durchgeföhrt) endet nicht in Weisheit, außer sie entschliesst sich, sich selbst dort und da ungetreu zu werden.

Dieses Vorzeichen wird gegenwärtig wahrscheinlich nicht Vielen ihr Urtheil über den Werth eines philosophischen Versuches bestimmen helfen. Die *Wissenschaft* ist jetzt so vornehm geworden, daß ihr die *Weisheit* höchstens nur noch die Schleppe nachtragen darf. Glücklich! wenn sie das noch darf! Dort und da erhebt sich die erste wohl gar schon Himmelan, und schwebt in das Unendliche empor, indess die zweyte in den Fesseln der Beschränktheit liegen bleiben muß, ohne der Verklärten auch nur nachblicken zu dürfen. Gewaltig und allbeherrschend drängt sich ein unbändiges Treiben nach Wissen, nach bloßem Wissen

sen hervor, sucht jede Anlage zum Handeln zu ersticken, und läßt höchstens noch dem Triebe zum Genuße einen Spielraum. Nie dünkte sich die Philosophie so hoch zu stehen, als jetzt in gewissen Kreisen, und nie war sie mit der Weisheit so offenbar und wild entzweyt, wie eben da. Und das soll Philosophie seyn?

99.

Die *entscheidenden* Merkmahe gegen die Aechtheit der vorhin angezeigten Versuche liegen indeß in demjenigen selbst, was sie als Absolutes aufstellen.

Die eine Art stellt das Seyn im Raume als das Erste auf, die zweyte das Vorstellen in der Zeit, die dritte die Einheit, oder Ununterschiedenheit von beiden.

Ist Eines von diesen Dreyen ein Absolutes?

100.

Wir kennen zwar hier das Absolute, wie schon angemerkt wurde, worauf aber immer hingewiesen werden muß, vorläufig noch nicht *positiv*, aber doch schon *negativ*. Es ist nämlich kein Relatives, auch nicht das Höchste (Relative). Es ist mehr, es ist etwas ganz Anders als dieses.

101.

Was ist das Relative?

Das Eigenthümliche der Natur des Relativen besteht darin, eigentlich *keine eigenthümliche ihm selbst*

angehörige Natur zu haben. Es ist nicht Etwas durch sich, sondern nur durch ein Anderes. Es ist bloß in soferne Etwas, als ein von ihm verschiedenes Etwas ist. Es gelangt nur durch die Entgegensetzung eines ihm Gegenüberstehenden zu einer Art von eigener Natur. Wirklich ist aber diese Natur keine eigene, ihm selbst für sich zukommende, in ihm vorhandene. Sie besteht nur in der Zurückstrahlung der fremden gegenüber befindlichen Natur, ist also nicht sein Eigenthum, sondern jenes des Entgegengesetzten, und hat nicht in ihm, sondern nur an ihm (wenn man es noch ein „Es“ nennen darf) Statt. Die ganze Natur des Relativen ist ein bloßes Verhältniß. Die Beziehung allein macht sein Wesen aus.

Das Relative ist daher kein „An sich“, sondern bloße Erscheinung.

102.

Das Relative ist daher an sich Nichts. Es ist nur als Gegensatz eines Andern ein Etwas. Hebt man diesen Gegensatz auf, so hebt man es selbst auf. Seine ganze Natur ist nur Erscheinung, welche verschwindet, wenn das Spiel aufhört, wodurch sie hervorgebracht wird. Was ist das siebenfarbige Strahlenbild, wenn man das Prisma wegnimmt, dem es sein Daseyn zu danken hat?

103.

Will man also das Relative erkennen, so kann man es nur durch sein Entgegenstehendes. Man kann
in

in dasselbe nicht unmittelbar eindringen, sondern nur mittelbar, nämlich mittels seines Gegensatzes. Man muß, um mit ihm bekannt zu werden, vor Allem auf diese Bekanntschaft Verzicht thun, und sein Gegenheil kennen zu lernen suchen. Das erste Erfoderniß der Aufmerksamkeit auf dasselbe ist, diese von ihm ab- und auf ein Anderes außer ihm hinzulenken. Erst hernach kann sie wieder zurückgeleitet werden, um wieder ab- und wieder eingelenkt zu werden. Man gelangt also zu seiner Erkenntniß nur durch ein Hin- und Herwenden der Aufmerksamkeit zwischen einem Ersten und einem Zweyten, d. i. nur durch *Reflexion*.

104.

Ungeachtet dessen dringt sich das Relative der Erkenntniß doch *zuerst* immer gleich als ein *Positives* auf. Es erscheint ihm nämlich als ein einem Andern Entgegenstehendes, folglich als ein Etwas. Allein *hinterher* zeigt es sich als ein *Negatives*, eigentlich als eine *laute Negation*. Forscht man nämlich dem Etwas, was es selbst für sich, oder abgesehen von dem, was es für das Andere ist, endlich genauer nach, so löst es sich in sein ursprüngliches *Nichts* auf. Man haschte nach einem Wolkenbilde. Die Erscheinung zerfließt, und läßt nichts als eine leere Stelle zurück.

105.

Das Relative ist deswegen dem Gesetze der *Zweyheit* (der Trennung) unterworfen. Für dasselbe ist Einheit,

heit, wahre (alle Gegensätze *ausschließende*, und nicht bloß *verbergende*) Einheit unmöglich. Wo diese anfängt, da hört jenes auf, muß aufhören, weil hier die ihm geliehene Natur wieder zurückgenommen wird. Auf dem Gebiete des Relativen bleibt also immer nothwendig Etwas unvereinbar, denn es bleibt immer nothwendig ein *Zwey*, damit ein *Eins* bleiben kann.

Vielheit, (Mehrheit, Zusammensetzung) ist dem Relativen wesentlich.

106.

Das Relative ist ferner dem Gesetze der *Beschränkung* (der Endlichkeit) unterworfen. Es besteht nur durch ein Gegenüberstehendes. Es ist also durch dieses nothwendig auch beschränkt. Es ist nämlich von dem Kreise dieses Zweyten nothwendig ausgeschlossen, und bloß auf den feinigsten angewiesen. Es kann diesen nicht verlassen, und jenen nicht betreten. Würde es dieses doch versuchen, so würde es das, was es an sich — ohnehin nicht ist, nun auch nicht ein Mahl mehr für das Andere seyn, oder, Es würde alsdann nicht ein Mahl mehr *erscheinen*, also fernerhin in keiner Hinsicht mehr Etwas seyn.

Endlichkeit ist ein zweytes wesentliches Merkmal des Relativen. Es kann für uns unermesslich, aber „an sich“ nicht unbegrenzt seyn.

107.

Das Relative ist dem Gesetze der *Abhängigkeit* unterworfen. Es hat sein Bestehen nicht von sich, son-

sondern von einem Andern. Es ist also nur in soferne, als dieses ist. Es erhält daher sein Schicksal von Aussen, und kann es sich nicht selbst geben. Es ist, wozu es gemacht wird. Sein Kommen, Bleiben und Gehen sind nicht sein Werk, sondern das Werk dessen, wodurch es das ist, was es ist.

Beym Relativen fragt es sich nothwendig immer nach einem Grunde. Es allein ist sich selbst nicht hinreichend. Unzulänglichkeit (also Abhängigkeit) ist ihm daher ebenfalls wesentlich.

108.

Das Relative ist endlich dem Gesetze der *Nothwendigkeit* unterworfen. Es ist durch die Entgegensetzung eines Andern bedingt, kann nur mit diesem entstehen, und bestehen, und muß mit ihm, wenn es vergeht, auch wieder vergehen. Es ist also ganz der Willkühr (wenn dieser Ausdruck hier erlaubt ist) der Bedingung übergeben. Es kann nur das seyn, und bleiben, wozu es von der Bedingung gemacht wird.

Das Relative ist nothwendig bloße Natur, d. i. ein bloßes Glied in der Kette unausweichlicher Beziehungen.

109.

Die *Erkenntniß* des Relativen ist nicht weniger harten Gesetzen unterworfen. Sie befindet sich unter dem Gesetze der *Unbegreiflichkeit*. Sie kommt nämlich nie über die Zweyheit hinaus. Begreiflichkeit ist aber nur bey Einheit möglich. Sie befindet sich daher hier immer an einer unübersteiglichen Kluft. Es bleibt

Ihr immer Etwas zu vereinigen, d. i. zu begreifen übrig.

Sie befindet sich daher hier immer nur in der Gewalt des Alles trennenden (reflektirenden) Verstandes, der eben dieses seines ewigen Trennens wegen nie zur ganzen Begreiflichkeit gelangt.

Man muß eine doppelte Begreiflichkeit unterscheiden, eine *aus bloßen Begriffen* entstehende, und eine *aus Begriffen und Gefühlen* gemeinschaftlich hervorgehende, wovon ich die erste eine *logische*, die zweyte eine *reelle* nennen möchte. Bey jener geschieht, wie gesagt, alles vom Begriffe, bey dieser die Hauptsache vom Gefühle, und der Begriff hat eigentlich nur nichts mehr dagegen einzuwenden (weil er einsieht, daß er nichts mehr dagegen mit Grund vermag). Die erste, oder logische, kann unter gewissen Umständen auch auf dem Felde des Relativen vollendet erscheinen. Der Verstand kann einen Begriff als Erstes aufstellen (was er sich, ohne weiters zu begreifen, überredet) kann alsdann aus diesem Ersten nach seinem Wohlgefallen herausspinnen, was ihm taugt, und so zuletzt auf einige Zeit *Alles* zu begreifen glauben. Diese bloße logische Begreiflichkeit wird aber alsdann von der reellen so ununterbrochen fort Lügen gestraft, daß sie endlich immer selbst wieder in sich geht, und sich am Ende doch unbegreiflich findet. Die Begreiflichkeit aus bloßen Begriffen kann, weil bey ihr nur der Verstand zu thun hat, *Verstandes-Begreiflichkeit*, die Begreiflichkeit aus Begriffen und Gefühlen aber kann, weil dabey, besonders auf dem höhern Gebiete unsers Wissens, auch die Vernunft thätig ist, *Vernunft-Begreiflichkeit* heißen. Bey der ersten begnügt man sich immer bald mit der nächsten besten Verstandes-Einheit, in welcher die *Zweyheit* nur verborgen ist. Bey der zweyten aber wird man vom Gefühle auf die höhere Ver-

Vernunftreinheit hingedrängt, in welcher alle Zweyheit aufgehoben ist.

110.

Die Erkenntniß des Relativen befindet sich unter dem Gesetze der *Begrenztheit*. Sie kann sich, wenn sie ihrem Gegenstande getreu bleibt, nie weiter ausdehnen, als dieser. Nun ist aber dieser begrenzt. Es muß es also sie auch seyn. Sie kann sich daher nie über das *Alles umfassende* Ganze, sondern nur über das Ganze *eines gewissen Faches* erstrecken. Es ist immer nur Einseitigkeit, was sie in Rücksicht des Ganzen erreichen kann.

Man sieht, wie sie sich auch von dieser Seite wieder nur in den Händen des Alles beschränkenden Verstandes befindet. Auch dieser kann über die Beschränktheit, über die Einseitigkeit, nicht hinaus. Um zur Allseitigkeit, zum Unendlichen hinauf zu gelangen, müßte er sich zur All-Einheit erheben können, vor welcher jede beschränkende Zweyheit unmöglich ist.

Die Einseitigkeit der Erkenntniß des Relativen äußert sich auch durch die Einseitigkeit ihrer Wirkungen auf uns. Sie berührt uns nie ganz. Höchstens ergreift sie unsern Kopf, oft diesen nicht von allen Seiten. Nie aber umfaßt sie *allein* Kopf und Herz mit gleicher Gewalt. Sie widerstreitet vielmehr oft diesem um so mehr, je mehr sie jenem zuzufügen scheint.

111.

Die Erkenntniß des Relativen befindet sich unter dem Gesetze der *Unvollständigkeit*. Sie überblickt

bloß die Felder des Bedingten. Diesen gebriecht es aber immer noch an der Alles beleuchtenden Bedingung. Man gelangt daher auf diesen Gebiethen nie zu einem Ersten, wodurch die Reihe der Bedingungen vollendet, folglich die ganze Ueberzeugung geschlossen würde. Es bleibt am Ende immer noch die Frage nach einem letzten Alles tragenden Grunde unbeantwortet übrig. Man kann selbst im glücklichsten Falle nur die ganze Kette, aber den Punkt nicht kennen, an welchem diese Kette hängt.

Es ist aber in der Regel nicht bloß Unvollständigkeit in Rücksicht des *Urwahren*, sondern auch in Rücksicht des *Abgeleiteten*, wodurch die Kenntniß des Relativen mangelhaft wird. Die zweyte Unvollständigkeit folgt beynahe nothwendig aus der ersten. Wenn der Mittelpunkt unbekannt bleibt, von welchem die Richtungen ausgehen, so müssen fast immer auch manche Richtungen selbst unbekannt bleiben.

Abermahl also nur die Hand des bloßen Verstandes, der immer voranschreitet, ohne jemahls an das Ziel zu kommen, der immer an einer Leiter zur Urbedingung arbeitet, ohne sie jemahls zu vollenden.

II 2.

Die Erkenntniß des Relativen befindet sich endlich unter dem Gesetze des *Gegebenseyns*. Man kann, wie zuvor gezeigt wurde, nicht anders zur Bekanntschaft des Relativen kommen, als dadurch, daß man sich an sein Gegenüberstehendes wendet, und sich von diesem angeben läßt, was jenes sey. Man muß also
bey

Sey dieser Erkenntniß immer Eines voraussetzen, um das Andere inne zu werden. Man muß immer Etwas annehmen, um zuletzt Etwas zu haben. Selbstgeben allein ist hier nicht möglich.

Ebenfalls wieder nur der Verstand! Dieser kann sich auch nur geben lassen, und nur so ein Gegebenes bearbeiten, und nur Er kann und muß dieses. Die Vernunft kann mehr.

III.

Stellen nun die angeführten Versuche ein Höheres, als bloß so Etwas von dieser untergeordneten Beschaffenheit auf? Erhebt sich das, was sie als das Absolute anempfehlen, über alle diese Eigenheiten des Relativen?

III.

Die erste Klasse von Versuchen, welche die Philosophie des *Seyns* (des Objektiven der Objektivität) heißen kann, geht vom *Seyn im Raume* aus. Sie stellt das *Seyn im Raume* — als das Absolute auf. Ist dieses dazu geeignet?

Man betrachte es — *aber in dem Sinne, in welchem es von seiner Philosophie genommen wird!* In diesem Sinne ist es das dem Vorstellen Gegenüberstehende.

Geht man nämlich nach den Forderungen dieser Schule über das Vorstellen hinaus auf das Vorgestellte, so gelangt man auf ein vom Vorstellen unabhängiges, ja auf ein das Vorstellen selbst erst erzeugendes *bloß*

sees

ses Bestehen. Dieses Bestehen ist oben, weil es nur dieses ist, nichts Anders, als ein todttes Bleiben vor und außer und nach allem Vorstellen, und heist Seyn (Objekt, Materie im weiten Sinne, Reales). Ist nun dieses Seyn *ein Etwas durch sich*, oder nur *ein Etwas durch ein Anderes* (ihm Gegenüberstehendes)? Es wird freylich ohne Weiters gleich so für ein Etwas durch sich für das Eigentlichste und Einzige dieser Art genommen. Allein ist denn dieses schon so ohne Weiters auch gewiß? Wodurch ist es so schlechthin ausgemacht? Durch das *Vorstellen*? Dieses kann aber, wie man eben dadurch eingesteht, daß man es diesem als ewig davon verschieden entgegengesetzt, nie dazu hinzugelangen. Das Vorstellen kann nie über sich hinaus, ohne aufzuhören, zu seyn, was es ist. Also durch das *nicht Vorstellen*? Wie wird aber auf diese Art Etwas ausgemacht?

Das Seyn für Etwas durch sich zu erklären, haben wir also keinen Grund. Dasselbe aber für Etwas durch ein ihm Entgegengesetztes zu erklären, dafür zeigen sich schon Gründe. Es geht uns nämlich nur mit dem Vorstellen auf, verweilt vor uns nur mit diesem, und geht uns mit demselben wieder unter. Es scheint also nur die Strahlenbrechung von diesem, es scheint nur das Bild zu seyn, das mit dem Spiegel erscheint und mit ihm wieder verschwindet. Will man dagegen zu seiner Rechtfertigung einwenden, daß man es (das Seyn von *Etwas*, welches *ist*) ja unbezweifelt empfinde? — so bedenkt man nicht, was
man

man eigentlich nur empfindet. Man forsche nach, bleibe aber genau bey dem *Resultate der Empfindung* stehen, und gehe nicht auch in das *Resultat des damit verschlungenen Schlusses* ein! Was empfindet man denn? Das *Seyn*? das *bleibende Bestehen*? oder nur das *vorübergehende Wirken*? Will man ferner weiter einwenden? „Das Denken führt uns aber offenbar zu einem *Seyn*?“ so ist dieses eben so wenig richtig. Das Denken zeigt uns zwar auf ein Etwas auſſer sich hin, das ein *Seyn* genannt wird, führt uns aber nicht hin. Es führt uns nicht weiter, als zu einem *Gedachtseyn*, welchem *bloſſen Gedachtseyn* wir alsdann eben des erhaltenen Fingerzeigs halber ein auſſer ihm befindliches *wirkliches Seyn* ohne weiters unterlegen.

In ſofern wir also das Seyn kennen, in ſofern ist es uns nur Etwas durch das Vorstellen, nur das dieſem Gegenüberſtehende, also nur Etwas durch Etwas anderes. In ſofern können wir es daher nicht für Etwas durch ſich erklären. *Und in ſofern wir es nicht kennen*, werden wir es doch auch nicht dafür erklären dürfen?

Taugt es also zum Absoluten? Kündigt es sich uns recht verſtanden als ein Höheres dann ein bloſſen Relatives an?

Man beruft ſich bey der Behauptung eines auſſer dem Vorstellen befindlichen Seyns auf die Vorstellung, die doch, wie man dadurch ſelbſt ſchon eingestanden hat, nie zu dieſem auſſer ihr Befindlichen gelangen kann, und doch davon Augenzeuſenſchaft ablegen ſoll. Man kann auf dieſen Umſtand nicht oft und nachdrücklich genug aufmerk-

merklich machen. Der Verstand ist an die Zulässigkeit der Zeugnisse seines Vorstellens zu sehr gewöhnt, oder vielmehr, ihm ist es schlechterdings unmöglich, denselben nicht zu vertrauen. Er ist sogar geneigt, und auch gewandt genug, selbst die Vernunft zu misleiten, und mit in seine Gläubigkeit zu verwickeln. Eigentlich muß er aber auch seiner Natur nach nothwendig sowohl verführt werden, als verführen. Er, sich selbst überlassen, kann weder dem, was er erhält, noch dem, was er selbst damit unternimmt, im Geringsten misstrauen. Sein Blick ist zu jedem höhern gründlichern Zweifel zu beschränkt. Könnte er sich und dem Seinigen misstrauen, so hätte ihm die Erscheinung mit dem Träumen schon lange nachdenkend machen müssen. Ist uns die Traumwelt während des Träumens weniger reel, als die Welt, die wir während des Wachens vor uns finden? Das Seyn der Traumwelt ist aber offenbar nur ein Reflex (eine Strahlenbrechung) unsers Träumens (unsers Vorstellens im Schläfe). Das Erwachen von dem dunklern Bewußtseyn des Schlafes zum deutlicheren des Wachens überhaupt überzeugt uns davon. Eben so überzeugt uns das Erwachen von dem *einseitig deutlichen Bewußtseyn des Verstandes zum vollständig deutlichen der Vernunft*, daß auch das dem Vorstellen im Wachen gegenüberstehende Seyn nur ein Reflex (eine Strahlenbrechung des Vorstellens) sey.

Uebrigens folgt daraus, daß es an sich kein vom Vorstellen auf die angezeigte Art verschiedenes Seyn giebt, noch nicht, daß es überhaupt kein vom Vorstellen *verschiedenes* (Etwas) gebe. Es ist ja überdies noch z. B. ein davon verschiedenes *Wirken* möglich, das vielleicht auch ein Seyn heißen kann, aber in einem schönern Sinne, nämlich ein lebendiges Seyn u. f. f. Doch davon ist hier die Rede nicht. Hier ist nur vom gewöhnlichen, vom Verstande vorzugsweise sogenannten *bloßem Seyn*

Seyn die Rede. *Dieses letztes* wird von der Philosophie des Objektiven zum Grunde des Ganzen zum Absoluten gemacht, und *dieses* ist doch selbst nur wieder ein durch sein Gegentheil Begründetes, selbst nur wieder ein Relatives.

115.

Das Seyn in diesem gemeinen Sinn kündigt sich desswegen auch in allen andern Rücksichten als ein Relatives an. Es erscheint z. B. gleich für sich betrachtet als Nichts. Denn man frage nur nach, was es sey! Man frage den Verstand, der uns davon Nachricht giebt! Er sagt uns: „Es ist das seinem Vorstellen Gegenüberstehende.“ Also kein Vorstellen? Aber was dann? das Vorgestellte? Also ein blosses Vorgestelltwerden? Auch nicht? wenigstens für ihn nicht, denn er will durch selbes mehr sagen, als nur dieses. Er weist uns also von ihm immer nur zu sagen, was es nicht ist, d. i. er weist uns eigentlich Nichts von ihm zu sagen. Für ihn ist es daher, wenn er sich selbst versteht, Nichts. Man frage aber auch die Vernunft! Was sagt uns diese von diesem Seyn? Dafs es eine Ausgeburt der vom Verstande geschwängerten Phantasie sey. Jener ist nämlich durch seine Natur genöthigt, das wechselnde Mannigfaltige als an einer bleibenden Einheit vorhanden zu denken. Nun ist aber all dieses Verbinden eines Vielen in einem Einen ein leeres Spielen mit inhaltlosen Formeln, wenn nicht anderswoher ein Inhalt in die Hüllen eingeht. Er läßt sich also von der Einbildungskraft einen Stoff in seine Formen einschieben. Auf diese Art wird die dem Ver-

stande

stande eigenthümliche, also nur ihm anhangende, Vorstellungsweise zu einem von ihm unabhängigen, außer ihm vorhandenen selbstständigen Etwas organisiert. Richtet man aber seinen Blick von der Täuschung ab auf das, was ihr zum Grunde liegt, was bleibt alsdann für das Seyn an sich? Es ist daher dasselbe auch vor der Vernunft, wie vor dem Verstande (wenn er bey Besinnung ist) Nichts. Wenigstens ist es dieses wieder *in soferne wir es kennen.*

116.

Man gelangt daher zur Kenntniß dieses Seyns auch nur auf dem gewöhnlichen Reflexions - Wege. Man muß von seinem Gegentheile (vom Vorstellen) ausgehen, und kann erst durch dieses auf jenes zurückkehren. Man kommt auf dem geraden Wege nie, sondern nur durch einen Umweg zu ihm, und auf diesem bloß unter beständigem Rückblicken auf das Entgegengesetzte (Vorstellen).

Man wird es nicht unmittelbar durch Empfinden (das uns, wie wir hörten, nur bis zum Wirken und Gegenwirken führt), sondern nur mittelbar durch Denken (das sich ein Bestehen außer sich entgegensetzt), also nur durch Reflektiren inne.

117.

Und was hat man am Ende alsdann immer erreicht? Vor der Hand glaubt man freylich stets ein Positives, ein Reelles, man glaubt das Positivste, das Reelleste (ein beständiges für sich Bestehen) erreicht

zu haben. Allein hinterher zeigt sich, daß dieses Positive nur durch lautere negative Merkmahe bekannt, daß dieses Reelle nur ein Spiel unserer Einbildung mit den Strahlen unsers Verstandes sey.

118.

Nicht weniger deutlich kündigt sich das Seyn (genauer untersucht) in Rücksicht der Gesetze, denen es unterworfen ist, als ein Relatives an,

Wenn irgend etwas unter dem Gesetze der *Vielheit* (der Trennung, der Zweyheit) steht, so ist es das Seyn (in dem angeführten Sinne). Es ist, so genommen, gewöhnlich nichts anderes, als ein Inbegriff zahlloser für sich todt daliegender Einzelheiten (Dinge, Atomen, Monaden u. s. f.), die unter sich in keinem anderen Zusammenhange, als in dem des Nebeneinanderseyns, stehen, in welchem also keine andere Einheit, als die des allgemeinen von einander gegenseitig unabhängigen Seyns, die der (erfüllten) Ausdehnung herrschet. Es waltet daher hier unendliche Vielheit ohne andere als bloße Namen - Einheit. Es sind unendlich viele Einzelne. Man kann aber von Allen nur Eines sagen, nämlich dieses, „daß sie sind.“

Wenn man aber auch von dieser Art einer dem Seyn anklebenden Vielheit ablenken will, so drängt sich daran noch eine andere auf. Man kann bey ihm der Zweyheit nie ganz entgehen. Man nehme z. B. streng ein einziges Seyn, so, daß man durch keine Vielheit der *Seyenden* gestört werde, ist man auch alsdann

dann bey einer wahren vollendeten Einheit? Muß man nicht diesem Einzigen, das, wie wir hörten, ein bloßes Bestehen, und sonst Nichts seyn sollte, doch noch ein Etwas beylegen, das eigentlich kein solches bloßes Seyn oder Bestehen, sondern mehr ist, z. B. eine Kraft? Befindet man sich also nicht wieder unter einer Zweyheit? Ist es daher auch so mehr als eine *Namen-Einheit*, unter der sich die *Zweyheit der Sache* verbirgt?

Deswegen fängt auch in allen hieher gehörigen Systemen das an sich todte Seyn auf ein Mahl immer sich zu bewegen, zu hassen, zu lieben, zu denken an u. d. gl. man weiß nicht wie?

III,

Dieses bloße Seyn steht, konsequent genommen, ferner offenbar unter dem Gesetze der *Beschränktheit*. Man stellt sich dasselbe in der Unbestimmtheit des gewöhnlichen Denkens freylich als unbegrenzt, als allgegenwärtig waltend durch den ganzen endlosen Raum vor. Allein was ist das für eine Unbeschränktheit? Erstreckt sich die wahre Unbeschränktheit nur auf die Ausdehnung (Extension und Protension)? — Muß sie sich nicht auch über die ganze innere Macht (Intension) erstrecken? Muß das Wahre Unbeschränkte *nur überall*, und *immer*, oder *auch noch Alles* wirken können? Ist aber dieses dem angeführten bloßen Seyn möglich? Man bleibe sich (was nicht streng genug gefodert werden kann) konsequent! Ist das bloße todte Seyn oder Bestehen nicht ganz vom
dem

dem ganzen Reiche des Lebens ausgeschlossen? Ist es also nicht bloß auf das Gebiete des bloßen wirkungslosen Todes eingeschränkt? Das wahrhaft Unbeschränkte muß ja doch auch ein Allumfassendes seyn? Ist das todte Seyn, das unter andern wenigstens nicht ein Mal einen einzigen Grad des lebendigen Wirkens umfaßt, so ein Allumfassendes?

Die Systeme wissen sich freylich gewöhnlich sehr leicht zu helfen. Sie lassen das zum Grunde gelegte todte Seyn auf irgend eine Art sich regen, und so umfaßt es alsdann immer auch alles Wirken. Allein wo sie dieses thun, da spielen sie auch nur mit Begriffen. Sie nennen ihr Urseyn öffentlich ein bloßes Seyn, und lassen es doch ingeheim mehr, als dieses seyn.

120.

Das Seyn steht unter dem Gesetze der *Abhängigkeit*. Es wird ihm zwar (aber wieder nur in der Unbestimmtheit des allgemeinen Denkens) ein für sich Bestehen, also ein unabhängiges Bestehen, zugestanden. Allein mit welchem Grunde? Hat nicht hier wieder die vorhin schon berührte Schwierigkeit Platz? Nämlich! In soferne wir dieses bloße Seyn kennen, geht es uns nur mit dem Vorstellen auf und unter, hängt es daher auch von diesem ab. In soferne wir es also kennen, haben wir keinen Grund, es für unabhängig zu erklären. Können wir einen haben, in soferne wir es nicht kennen? Gewiss! Wenn wir wieder konsequent seyn wollen, so können wir in diesem bloßen Seyn nichts anderes, als eine von uns unrichtig

tig

tig erklärte Wirkung unsers Vorstellens, also ein vom diesem abhängiges Resultat, das zwar nur in uns ist, aber aus Gewohnheit außer uns versetzt wird, erblicken.

Das Gefühl dieser Abhängigkeit des bloßen Seyns dringt sich selbst alsdann noch auf, wenn man gleich wenigstens bestimmt (oder mit Bewußtseyn) nicht daran glaubt. Es meldet sich desswegen auch für das schlechthin angenommene Seyn immer noch die Frage: „Woher selbst dieses Seyn?“ und es kostet eine, meistens nur der Partheylichkeit für das System, zu welchem man sich bekennt, mögliche Ueberwindung, sie als unnöthig abzuweisen. Gewöhnlich wird sie daher selbst im System nicht abgewiesen, sondern durch die Aufstellung eines noch *Absolutern* für das *Abso-
lute* zu lösen gesucht. Gewöhnlich wird also immer selbst für dieses ewige Seyn noch ein früherer dasselbe tragender Grund angegeben, und sollte es auch nur das *Schicksal*, das *Chaos*, die *alte eiserne Nothwendigkeit* u. d. gl. seyn.

Hat man es endlich aber doch in Rücksicht seines bloßen *Vorhandenseyns* von aller Abhängigkeit so ziemlich losgemacht, so ist es wenigstens in Rücksicht des nun auch noch nothwendigen *Wirkens* nur um so auffallender abhängig. Von dieser Seite kann man es schlechterdings auch nicht ein Mahl zum Schein von seiner Unzulänglichkeit loswinden. In dieser Hinsicht muß man offenbar zu neuen das Seyn belebenden Mitteln seine Zuflucht nehmen. Daher die *freundlichen* oder *freundlichen Neigungen*, womit man es beseelet, die *anziehenden* oder *zurückstoßenden Kräfte*, die *Genüsse*, *Dämonen*, *Gottheiten*, oder wenigstens die *ewigen Wirbel*, und der *Zufall*, wodurch man es von seinem ursprünglichen Tode zum Leben erwecken läßt. Was für ein *Absolutes*,

lutes, das nicht ohne Krücke bestehen, daß sich nicht selbst regen kann!!

121.

Das bloße Seyn steht unter dem Gesetze der blö-
ßen blinden *Nothwendigkeit*. Man mag es als das,
was es wirklich ist, oder als das, wofür es gewöhn-
lich ausgegeben wird, gelten lassen, also, als ein
bloßes Produkt des Vorstellens, oder als ein für sich
außer dem Vorstellen Bestehendes, es liegt immer in
unzerreißbaren Fesseln. Im ersten Falle befindet es
sich in der Gewalt eines äußern Zwanges. Es er-
hält da Alles, was es hat, vom Vorstellen, ist also
da ganz in die Macht vom diesem hingegeben. In
diesem Falle ist es an sich Nichts, und wird nur zu
Etwas (für den Schein) gemacht (macht sich also nicht
selbst dazu). Doch in diesem Sinne wird es hier oh-
nedies nicht genommen. Im zweyten ist es zwar Et-
was für sich, aber ein todtes Etwas, das, als solches,
sich nicht im geringsten regen kann, folglich ruhen
muß, und höchstens zu warten im Stande ist, bis es
angeregt wird. In diesem Falle ist es zwar keinem frem-
den Zwange, aber seinem eigenen, dem Zwange sei-
ner todten blinden Natur übergeben.

Es ist diesem Gesetze blinder Nothwendigkeit so of-
fenbar unterworfen, daß die konsequentesten Be-
kenner (einer Philosophie der Objektivität) gar
kein Geheimniß damit machen. Sie erklären oh-
ne Scheu Alles für bloße blinde Natur, welcher
schlechterdings nicht ausgewichen werden kann.
So sehr sie sich in andern Hinsichten oft erlau-
ben,

ben, dem Seyn Eigenheiten anzudichten, die es als solches nicht haben kann, so sehr scheuen sie sich, es in dieser Hinsicht zu thun. Sie beleben, wie wir hörten, ihr todtes Seyn mit allerley lebendigen Kräften, Bewegungen u. d. gl. Aber sie hüten sich, es durch Ablösungen ihrer todten Bande — frey zu machen. Dieses letzte ist aber auch gar zu merklich folgewidrig. Nur ein sehr reizbares, und dabey sehr kräftiges Herz kann diese große Inkonsequenz überwinden. Daher der gröbere oder feinere *Mechanism*, oder doch — *bloße Organism*, der in allen hieher gehörigen Systemen mehr oder weniger sichtbar herrscht. *Alles wird ihnen zur bloßen unausweichlichen Natur.*

122.

Welche Genugthuung gewähret also die Philosophie des Seyns (der Objektivität) in Rücksicht der Erkenntnißweise, die sie verschafft?

Erhebt sie uns vor Allem über das *Unbegreifliche* (versteht sich in Hinsicht der Hauptsache, nämlich des Absoluten, und seines Hauptverhältnisses zum Relativen)? Es steht, wie wir zuvor sahen, schon um die bloße logische Begreiflichkeit in diesem Punkte sehr schlimm. Noch schlimmer steht es aber um die reelle. Schon der bloße *Gedanke* wird hier nicht befriediget, wenn er konsequent fodert, und sich nur konsequent genug thun läßt. Noch weniger wird aber das *Gefühl* befriediget, welches seine Forderungen eigentlich gar nicht anders retten kann, als daß es dieselben ganz aufgibt. Dieses Schicksal steht nicht bloß dem niedrigeren, sondern auch dem höheren, bessern

fern Gefühle, und diesem vorzüglich bevor. Das Herz von seiner edlern Seite geht dabey — besonders sehr leer aus. Das ganze Erkennen, zu dem man da gelangt, ist aber auch nur das Werk des Verstandes, und dieser für sich allein kommt ja, wenn er sich konsequent bleibt, nicht ein Mahl zu einem ganzen logischen Begreifen, indem er sich am Ende immer nothwendig in eine unvereinbare Zweyheit verliert. Noch weniger aber sagt der bloße Verstand mit seinen ewigen Trennungen dem höhern Herzen zu.

Daher die im *Ganzen herrschende Dunkelheit* der hier gehörigen Systeme — bey *aller Klarheit ihrer einzelnen Theile*, daher die immer schnellen Verwerfungsurtheile über dieselben bey aller ihrer (wenigstens vor der Hand für wirklich gehaltenen) Unwiderleglichkeit u. s. f. Die Dunkelheit, die von diesen Systemen unzertrennlich ist, ist nicht nur negativ, sondern auch positiv. Es ist nicht nur Mangel an erschöpfender Kenntniß, es sind überdies noch wirkliche Widersprüche, wovon der Verstand hier am Ende immer gepackt und überworfen wird. Positiv Begreifen kann der Verstand auch das wahre Absolute nicht. Dieses wäre das nicht, was es ist, wenn es nicht größer als die Scala wäre, auf welcher der Verstand seine Gegenstände mißt. Allein was ihm positiv unbegreiflich ist, muß es ihm deswegen nicht auch negativ seyn. Er muß nämlich da, wo er keine erschöpfende Kenntnisse mehr für sich findet, nicht auch nothwendig Widersprüche für sich finden. Er braucht nur zu sich selbst zu kommen, und sich zu überzeugen, daß er da, wo er sich hinwagte, nicht mehr einheimisch, nicht mehr in seinem Elemente, also eben so wenig *einiges zu verwenden*, als *einzusehen* im Stande ist. Nun befindet

er sich aber auf dem Felde des Seyns (im Raume) noch ganz in seinem Elemente, und doch auch zwischen Widersprüchen in der Klemme, also in seiner Heimath in einer positiven Nacht.

Die wahre Philosophie muß alle unsere höchsten Kräfte über unsere ganze höchste Angelegenheit befriedigen. Sie muß unsere oberste Aufgabe vollständig lösen, muß uns also über unser Wichtigstes ein ganzes inniges Begreifen verschaffen. Sie darf wohl unsern kleinern Kräften Aufopferungen auflegen, aber unsern größern nicht. Sie darf kleinere Aufgaben unaufgelöst lassen, aber unsere grösste nicht. Sie darf dem bloßen grübelnden Begriffe (dem mit sich stets uneinigen Raisonnement) noch Vieles zu suchen übrig lassen, aber dem höhern edlern Gefühle im Wesentlichsten Nichts. Thut dieses die Philosophie des Seyns mit dem Kadaver von Urwahrheit, den sie als Grundlage des Ganzen aufstellt? Thut sie nicht vielmehr das Gegentheil? Legt sie z. B. nicht vielmehr den höhern Kräften vor den niedrigern Opfer auf? — Löst sie nicht vielmehr die kleinern Aufgaben mehr, als die grossen? Sucht sie nicht vielmehr bloß die Grübeleiy zu befriedigen, und sich um das Gefühl wenig zu bekümmern?

123.

Erhebt uns die Philosophie des Seyns zur Ansicht des Unendlichen? Wie sollte sie dieses, da sie uns im Grunde überall Nichts, als ein bloßes Seyn sehen läßt. Sie erhebt uns also nur zur Uebersicht des Reichs des Todes, aber zum Leben aufzublicken, das lehrt sie uns nicht. Wenn sie uns ja dort und da eine Aussicht auf dieses Höhere — also auf ein wah-

des Unendlichen öffnet, so geschieht es nicht für die Vernunft, welche Gründe verlangt, sondern nur für die Phantasie, welche sich mit Spielen begnügt. Wenn sie sich getreu, d. i. wenn sie konsequent bleibt, so kann sie uns ja unmöglich etwas anderes, als ein todes Bestehen aufweisen. Um uns ein lebendiges Wirken vorzuzeigen, muß sie sich selbst, d. i. ihre Konsequenz verlassen, und ihre fernere Arbeit der Einbildung überlassen. Sie ihrer Natur nach erhebt uns daher zum Unbeschränkten nicht, kann uns nicht dazu erheben. Sie kann uns, wenn man das Ganze auch aus zwey verschiedenen Theilen, aus einem Seyn und aus einem Wirken bestehen lassen will, nie über das Erste hinauf, also nie zum Allumfassenden erheben. Besteht aber das Ganze ohnehin nur aus dem zweyten, so erhebt sie eigentlich gar nie auch nur über das Nichts. Sie erhebt uns *daher* höchstens zu einem (todten) Unermeßlichen, aber in keinem Falle zu einem (lebendigen) Unendlichen.

Daher der Mangel an großen erhabenen Ideen, der dieser Art von Philosophie in der Regel eigenthümlich ist. Sie zieht Alles mehr oder weniger näher oder entfernter unter die Schranken des *Zirkels* und der *Handgreiflichkeit* herab, und läßt den Trieb zum Höheren unbefriedigt. Sie stellt mitunter scharfsinnige, aber keine erhebenden Behauptungen auf.

124.

Erhebt uns die Philosophie des Seyns zur *Vollständigkeit*? Eine Philosophie ist nur dann vollständig,

wenn sie (im Wesentlichen) allumfassend ist. Da nun die hier untersuchte, wie eben gezeigt wurde, das ganze große Gebieth des Lebens unberührt läßt, und sich bloß auf das Feld des Todes beschränkt, so ist sie als Philosophie nothwendig auch unvollständig. Sie wirft daher nothwendig immer viele Fragen auf, die sie nicht anders beantwortet, als dadurch, daß sie sie abweist, oder die sie zwar beantwortet, aber auf eine Art, daß für jeden konsequenten Forscher nur wieder neue Fragen daraus entstehen.

Sieht man aber auch von diesem Umstande weg, so ist ihr schon durch den bloßen Mangel einer wahren ersten und allumfassenden Einheit — eine wahre und allumfassende Vollständigkeit unmöglich gemacht. Die Einheit, die sie erringt, ist, wie wir fanden, mehr nur eine Namen- als eine Sach-Einheit. Sie für sich leitet also unmöglich nach allen Richtungen, nicht ein Mahl nach allen Haupt-Richtungen. Sie ist der wahre Mittelpunkt nicht. Von ihr gehen also auch die wahren Strahlen nicht aus. Was daher diese Philosophie ihrer Natur nach aufstellen kann, ist ein Inbegriff von Bruchstücken, welchen nothwendig Vollständigkeit fehlen muß.

Diese Unvollständigkeit jedes bloß vom Seyn ausgehenden Systems offenbaret sich unter andern auch deutlich durch die *Lockerheit* desselben. Seine Theile sind größtentheils nur nebeneinander, aber nicht aneinander. Sie bilden im Ganzen ein unzusammenhängendes und mangelhaftes Aggregat von zufälligen Bestandstücken, aber keinen

nen lebendigen und vollen *Organismus* von wesentlichen Gliedern.

. 125.

Erhebt uns die Philosophie des Seyns über das *bloß Gegebene*? Sie stellt das Seyn (im angegebenen Sinne) als das Erste und Letzte, als den Grund auf, von dem Alles getragen wird. Dasselbe thut aber auch schon die bloße gemeine Wahrnehmung. Schon diese glaubt ein solches todttes Bestehen, als die Basis, auf welcher Alles ruht, wahrzunehmen. Schon diese findet sich von einem Alles erfüllenden Seyn umgeben. Die Philosophie thut also hier nichts anderes, als daß sie dasjenige, was die gemeine Wahrnehmung nur grob auffaßt, mehr in das Feine hinauffteigert. Geben läßt sich also jene, wie diese, nur bemodelt die erste das Gegebene noch weiter, indeß es die zweyte so liegen läßt, wie sie es erhalten hat. Jene geht daher im Felde des bloß Gegebenen nur weiter voran, als diese. Keine geht aber darüber ganz hinaus.

Die Philosophie (die hier untersucht wird) dehnt zwar das Seyn weiter aus, als es ihr von der Wahrnehmung vorgezeigt wird. Allein ist diese Ausdehnung eine Erhebung über das Ausgedehnte? Die Hämmerung des Goldes ist, wenn sie auch ins Unglaubliche geht, doch immer nur eine Bearbeitung eines irgendwoher erhaltenen Goldes. Die Philosophie, die sich über das Gegebene erheben will, muß sich selbst ein eigenes nicht von selbst schon irgendwo (ganz oder zum Theil) Vorständliches — schaffen. Thut dieses die
Phi-

Philosophie des Seyns? Ist ihr Erstes Oberstes nicht schon dem Wesen nach, ohne unser Zuthun, (man weiß nicht: wie?) vorhanden, indem es sich schon der ersten gemeinsten Wahrnehmung mit Gewalt aufdringt?

Aus diesem Umfande erklärt sich auch sehr einleuchtend der *phifische Geruch*, der aus jeder konsequenten Philosophie des Seyns, wie der Leichendunst aus Gräften, herausweht. Kein Hauch des Höheren erquickt da den Forscher. *Blosse blinde von jedem freundlicheren Geiste verlassene Natur* ist es, was ihn überall umschwebt. Ich sage: „*konsequente Philosophie*.“ Man kann sich in unsern Tagen vor Mißdeutungen nicht genug verwahren.

Die Philosophie, die sich über das Gegebene erheben will, soll sich (hieße es zuvor) ein eigenes nirgend schon von selbst Vorfindliches schaffen. Es kann keiner Philosophie, die bey Sinnen ist, einfallen, das *Absolute selbst* schaffen zu wollen. Aber die *Idee* desselben soll und kann sie sich schaffen. Damit sie sich *diese* aber wirklich schaffe, und nicht bloß *zusammensetze*, muß diese *Idee* weder ganz, noch in Theilen schon vor der freyen Thätigkeit des Schaffenden für ihn irgendwo möglich oder vorhanden seyn.

126.

Die Philosophie, welche vom Seyn als vom Absoluten ausgeht, (also die Philosophie der Objektivität) ist daher, nach den eben angeführten Gründen, nicht Philosophie; denn das Seyn streng in demjenigen Sinne genommen, in welchem es von ihr zum Grunde des Ganzen gelegt wird, ist weder überhaupt, noch in Rück-

Rückſicht ſeiner einzelnen beſtimmten Merkmale mehr als ein bloßes Relatives.

Iſt die Philoſophie, welche vom Vorſtellen als vom Abſoluten ausgeht, (die Philoſophie der Subjektivität) — eine Philoſophie?

Wir haben jetzt vorzüglich die neuere Philoſophie zu unterſuchen. Es iſt vorzüglich unſern Tagen eigen, mehr vom Vorſtellen als vom Seyn auszugehen. Die merkwürdigſten Verſuche unſerer Zeit neigen ſich auf dieſe idealiſtiſche Seite. *Kant* ließ, wie ſchon angemerkt wurde, wenigſtens die ganze uns erſcheinende Beſchaffenheit der verſchiedenen Weſen (der Welt) eine bloße Wirkung der Organifation unſers Vorſtellens ſeyn. *Fichte* machte ſelbſt das Daſeyn (wenigſtens in ſofern das Wiſſen reicht) zu einer ſolchen Wirkung von uns. *Schelling* endlich vollendete wenigſtens den, auf dieſer Stufe von einſeitiger Kultur möglichen Idealismus, und leitete ſogar unſer eigenes Daſeyn (ſolglich auch alles Uebrige) von einer wirklich bloßen Idee ab. Selbſt *Jakobi* geht von einem Subjektiven, von einem Gefühle, von einer Sehnsucht aus.

Daß die Philoſophie des Vorſtellens (der Subjektivität) den Einflüſſen der wahren beynahmenloſen Philoſophie offener ſey, als die des Seyns, das läßt ſich ſchon im Voraus erwarten. Sie ſtützt ſich ja, wenn auch nicht ſchon auf das einzig und ganz Wahre, wenigſtens doch auf ein zum Theil Lebendiges, und iſt inſofern auch dem ganzen Leben überhaupt, aus dem die ächte allein hervorgehen kann, ſchon zugänglicher. Ihr müſſen ſich daher ohne Zweifel ſchon ſehr viele, und ſehr ſchöne Funken des erſten und allumfaſſenden Wahren zeigen. Wenn es einem edeln Herzen ſchon unter den ungünſtigen Umgebungen einer

einer kalten Philosophie (des todtten Seyns) möglich ist, dem irrefchließenden Kopfe manche glückliche Folg-widrigkeit abzugewinnen, um wie viel möglicher muß dieses demselben bey der günstign Lage einer wenigstens schon in etwas lebenswarmen Philosophie (des Vorstellens) seyn? Wenigstens muß dieses da der Fall seyn, wo die Fesseln des Systems nicht gar zu dick und nicht gar zu lang (zu umfassend) sind. Wir sehen daher auch wirklich *Jakobi's* Gefühl — wie verklärt im Wahren schweben. Wir sehen *Kant* Anstalten treffen, auch den Blick und Gang fest und sicher dahin richten, wo das Gefühl so schön schwebt. Wir sehen *Fichte* den Blick wirklich schon sehr bestimmt dahin richten. Wir sehen sogar *Schellinge* selbst den Gang dahin wirklich unternehmen. Aber wir sehen den letzten alsdann freylich auch seinen muthig angetretenen Weg nur halb zurücklegen, und demungeachtet doch Verfügungen machen, als habe er ihn ganz vollendet. Allein was schadet dieses im Ganzen? *Schelling* hat desswegen immer noch große Verdienste. *Fichte* sah in das Land der Verheißung (wie Moses) hinein, ohne es bisher (mit seiner Spekulation) erreicht zu haben. Um dieses hohe, über alle Erfahrung erhabene Land wirklich zu betreten, mußte von der Anhöhe wieder herabgestiegen und noch eine ziemliche Strecke von Niederungen zurückgelegt werden. *Schelling* nahm diese Mühe über sich. Er verließ die schöne Aussicht, und begab sich wieder auf die Ebene der Wahrnehmung herab. Er glaubte nun freylich auch schon am hohen Ziele selbst angelangt zu seyn, sobald er wieder auf der ebenen Erde angelangt war. Indes war er in der oben erhaltenen Richtung, und mit einer kraftvollen und scharfsinnigen Anstrengung da angelangt, und hatte so die ganze schöne Strecke Weges, bis an den Fuß des gegenüberstehenden Berges zurück-

rückgelegt, auf wehem das Land der Verheißung liegt. — Ich glaubte diese Anmerkung der Prüfung der neuern Versuche voranschicken zu müssen, um der bey ihnen jetzt so gewöhnlichen Partheilichkeit vorzubeugen. Es will gegenwärtig Sitte werden, entweder unbedingt lobzupreisen, oder unbedingt zu verwerfen. Man fängt an, zu glauben, daß besonders an bestimmten philosophischen Versuchen entweder Alles oder Nichts — wahr und brauchbar sey. — Was ist von dieser Stimmung zu erwarten?

127.

Die Philosophie des Vorstellens (der Subjektivität) geht vom *Vorstellen in der Zeit*, als Ersten oder Absoluten aus. Ist nun das Vorstellen zu diesem Alles tragenden Absoluten mehr geeignet, als das bloße Seyn?

Man betrachte dieses Vorstellen wieder genauer, aber auch wieder in dem Sinne, in welchem es von den hiehergehörigen Schulen genommen wird! In diesem Sinne ist es — das dem todtten Seyn gegenüberstehende Thätigseyn, aber nur bis auf einen gewissen Grad oder Bezirk. Es ist das Hervorbringen dieses Seyns, aber ein an gewisse Schranken gebundenes Hervorbringen. Es ist ein „sich Etwas Entgegensetzen,“ aber eben desswegen auch ein nicht Hinauskönnen aus sich auf dieses Entgegengesetzte selbst. Es mag vielleicht noch ein anderes Vorstellen, als dieses geben. Die Systeme, von welchen hier die Rede ist, wissen, als solche, von keinem andern. Sie wissen nur von einem

einem Vorstellen, das in Begreifen, Urtheilen und Schließen, d. i. in Denken besteht, welches aber nichts anderes, als ein Entgegensetzen eines Gedachten ist.

Wir wollen diese Art von Philosophie wieder in ihrer strengsten Konsequenz verfolgen, also nur nach dem beurtheilen, was aus *ihr*, und nicht etwa nur aus einer hier so leichten und glücklichen *Inkonsequenz* eines schönen Herzens hervorgeht. Vorzüglich wollen wir dasjenige nicht zu Gunsten der *Wissenschaft* mit in Rechnung bringen, was vorzüglich hier der dem Wissen so verwandte, aber dabey doch so unähnliche *Glaube* einmischt. Die Wissenschaft muß ja, wie es ihr Name schon anzeigt, *wissen*, und nicht bloß *glauben*. Das konsequenteste System dieser Klasse von philosophischen Versuchen ist das System Fichte's. Wir werden also bey der Beurtheilung vorzüglich dieses im Auge behalten.

Recht streng genommen geht selbst Fichte noch nicht von einem eigentlich bloßen *Vorstellen*, sondern schon von einem *Vorstellenden* aus. Er zergliedert das Ich zwar bis auf ein bloßes reines Handeln, und endlich sogar bis auf ein bloßes Ununterschiedenseyn (bis auf ein bloßes Indifferentes von Objektiven und Subjektiven), also bis auf ein bloßes Bereitseyn zum Handeln. Allein es ist dann doch noch immer ein Ich, also ein Bereites zum Handeln, ein Handelndes, ein Vorstellendes, wovon er ausgeht. Recht streng genommen stellt also selbst Fichte noch einen Realism auf, und erst *Schelling*, der auch das Ich, das Vorstellen im gewöhnlichen Sinne, vorbegeht, um sich zu einem entfernern hinzubegeben, wovon auch dieses seinen Ursprung hat, erst dieser liefert einen eigentlichen Idealism. Wir werden daher auch seinen Versuch eigens — nach jenen seiner Vorgänger — untersuchen. In-

dels

deß nähern sich, wie schon dargethan wurde, doch auch die Versuche dieser unmittelbaren Vorgänger schon so sehr dem Idealism, daß sie mit Recht unter der Rubrik der *angehenden idealistischen Versuche* stehen.

128.

Ist nun das Ich, das hier vom System, als das Absolute, aufgestellt wird, ist das *Ich in der Zeit ein Etwas durch sich*, oder auch nur wieder *Etwas durch ein Anderes* (ihm Gegenüberstehendes)? Es ist (versteht sich, wie es hier aufgestellt wird) das von allem bloßen Seyn abgeschiedene Vorkellen, das von allem bloßen Bestehen losgewickelte Handeln, das von allem Tode befreyte Leben. Es wird deswegen freylich wieder gleich so ohne Weiteres für *Etwas durch sich*, für ein lebendiges, für das lebendigste (also gewisseste) Etwas ausgegeben. Und in der That hat dieses lebendige Handeln auch ungleich mehr Anspruch auf das Prädikat einer solchen Selbstständigkeit, als das vorhin untersuchte bloße Bestehen. Wenigstens läßt es einen Sinn zu (und enthielt ihn in dem Gefühle seines Erfinders wahrscheinlich wirklich), einen Sinn, in welchem es allerdings als durch sich bestehend anzusehen ist. Allein in welchem Sinne kündigt es sich durch seinen Ausdruck an? Welches ist da sein hervorstechendes Merkmal? Das Bewußtseyn in der gewöhnlichen Bedeutung, als ein Konflikt zweyer Gegensätze. Es geht nämlich (nach den Schulen dieses Bekenntnisses) zwar vom Ich ein lautereres

teres Handeln aus. Aber dieses Handeln bezieht sich an dem bloßen Bestehen eines gegenüber befindlichen Nichtich. Das Ich als solches ist zwar ein lauterer positives Bestimmen, und kein Bestimmwerden durch irgend ein positives Bestimmen von Aussen. Da aber doch kein Bestimmen ohne Gegensatz möglich ist, so ist es wenigstens auch ein Bestimmwerden durch ein negatives Bestimmen von Aussen. Es kann nämlich zwar Nichts Aeusseres in dasselbe hineingehen und hineinwirken. Aber es kann Etwas Aeusseres (das Nichtich) bloß Bestehen, und dadurch das Herausgehen und Herauswirken des Ich aufhalten. So setzt sich das Ich selbst, indem es sich ein Nichtich entgegengesetzt, d. i. so wird es sich seiner bewußt, indem es sich eines Außer sich bewußt wird. So tritt es als Ich auf, indem es als das Gegentheil des Nichtichs auftritt.

Dieses Ich also in diesem Sinne ist nur — das Gefühl seiner an einem Andern, ist nur das Selbstbewußtseyn am Bewußtseyn eines Nicht-Selbst, ist daher nicht Etwas durch sich, sondern durch ein ihm Entgegengesetztes. Es ist der Konflikt von zweyen Aufeinanderstossenden (wovon sich das Eine bewegt, das Andere ruht). Es ist das Produkt von zweyen Producirenden (einem positiv und einem negativ wirkenden). Es ist das Resultat zweyer in Verhältnisse gegeneinander Tretender.

Es ist daher genau genommen nur das dem Nichtich Gegenüberstehende und durch dieses Modifizierte.

Wenig-

Wenigstens ist es nur dieses, in soferne wir es kennen, in soferne wir uns nämlich desselben hier bewußt werden. In soferne wir es nicht kennen, in soferne es außer allem Bewußtseyn vorkömmt, mag es noch mehr seyn. Was können wir aber davon behaupten? Die Schule sagt freylich auch davon noch, daß es dort das Ununterschiedene von allem Seyn und Denken, (die Indifferenz des Objektiven und Subjektiven) das heist, sie sagt uns, was es dort nicht sey. Was ist uns aber mit einem bloßen negativen Wissen des Absoluten, gedient? Wir verlieren ja damit Alles, auch das Ich. — Oder ist denn dieses indifferente ruhende Ich doch noch ein wahres Ich, ein lauterer Handeln?

Wie gelangt die Schule zu diesem Erstern, was das Ich an sich über das Bewußtseyn hinaus noch seyn soll? Offenbar nicht durch das Bewußtseyn. Also durch Schlüsse. Schlüsse sind aber den Gesetzen des Denkens unterworfen, die für das „an sich“ nicht gelten. So z. B. erklärt die Schule selbst den Schluss vom Denken auf das *Seyn außer ihm* für an sich ungültig. Soll der Schluss vom Denken auf das *Beschaffenseyn außer ihm* mehr gelten können?

129.

Es kündigt sich daher auch das Ich (in dieser Bedeutung) bey schärferer Untersuchung an sich als Nichts an. Oder was bleibt denn von ihm übrig, wenn man den Konflikt aufgehoben denkt, durch welchen es entsteht? Bleibt mehr, als was auf diese Art
von

von jeder Erscheinung, wenn sie verfloßen ist, bleibt, ein Nichts, das wir aber unsern Denkgesetzen zufolge, die uns überall ein Substrat zum Grunde zu legen nöthigen, mit einem X, oder wohl gar mit dem Ausdrucke „Ursache, Substanz, Kraft“ u. d. gl. bezeichnen? Freylich es ist ein Spiegel, in welchem sich unendlich viele und verschiedene Bilder abdrücken, und noch dazu ein Spiegel höchst wunderbarer Art, ein sich selbst bestrahlender Spiegel, in welchen die Bilder nicht von Aussen hinein, sondern aus welchem sie von Innen herauskommen. Allein dieser Spiegel ist eben so sehr zu seinem Nachtheil als zu seinem Vortheil wunderbar. Er wird nämlich zwar nicht von Aussen, sondern bloß von sich selbst bestrahlt, aber doch nur erst dann, wenn sich diese Selbstbestrahlung an einem „Auser sich“ — abtödt. Ohne diese Zurückwerfung von Aussen nach Innen ist das ganze magische Kunststück nicht vorhanden. Die Selbstbestrahlung (folglich das eigentlich uns bekannte Ich) unterbleibt. Die Ausstrahlung in das Unendliche überhaupt mag auch alsdann etwa noch vor sich gehen. Wir wissen nichts davon. Wir vermuthen es nur so auf dem Standpunkte des Verstandes einem Denkgesetze zufolge, von welchem wir auf dem Standpunkte der Vernunft wissen, daß es für das „An sich“ kein Gesetz ist.

Also das Ich als ein sich dem Nicht-Ich Entgegensetzendes ist eine Erscheinung, von welcher an sich so wenig, als von einem anderen blossen Gebilde zurückbleibt.

Uebrigens ist nicht zu läugnen, daß dem Ich ein ungleich größeres Recht zur Würde des Absoluten zukommt, als dem bloßen Seyn. Dieses als ein bloß todtes Etwas ist dazu schlechterdings und ganz untauglich. Das Ich aber als ein Lebendiges zeigt schon in seinem bloßen Erscheinungszustande einige Spuren des Absoluten. Durch jenes geht also wenigstens der Weg zu diesem.

130.

Der Weg, auf welchem man zur Kenntniß dieses Ich gelangt, ist daher wieder der gewöhnliche Reflexionsweg. Man kann nicht anders zu seiner Kenntniß gelangen, als es selbst zu seinem Daseyn gelangt. Das Ich in der hier genommenen Bedeutung entsteht, indem es aus sich herausgeht, und durch einen Anstoß am Nicht - Ich wieder in sich zurückgetrieben wird. Diesen Gang muß die Erkenntniß auch verfolgen, und so durch hin- und herbewegen zur Ansicht des Ich kommen. Sie muß von dem bloßen Bestehen das Handeln, das sie daran wahrnimmt, absondern, selbes rein von allem bloßen Seyn losgetrennt zusammenfassen, und es als diesem Bestehen oder Seyn gegenüberstehend anschauen.

Und so mag dann die Erkenntniß des Ichs wohl auch manches Mal Anschauung (intellektuelle) heißen, sie ist doch nur eine von Reflexion ausgehende und von Reflexion unterhaltene Anschauung, d. i. keine eigentliche Anschauung.

Man glaubt daher wieder anfangs gleich in diesem Ich ein Positives, ein Reelles, man glaubt das Positivste, das Reellste gefunden zu haben. Man erblickt in ihm das dem bloßen Bestehen gegenüber befindliche lebendige Handeln. Allein bey näherer Untersuchung verkleinert sich das zuerst bemerkte Positive, Reelle immer mehr, bis es endlich ganz verschwindet. Es begegnet einem wieder das, was auf dem Reflexionswege immer begegnen muß. Man geht vom Gegenstande seiner Untersuchung, um ihn genauer zu fassen, immer zu dem Gegensatze fort, an welchen man von ihm hingewiesen wird, und von diesem immer wieder zu ihm zurück, weil man auch wieder an ihn zurückgewiesen wird. Endlich entfernt man aus seiner Aufmerksamkeit den Gegensatz, um von dem Hauptgegenstand nicht mehr abgelenket werden zu können. Allein nun ist auch dieser verschwunden, und man befindet sich an einer leeren Stelle (die aber freylich nur zu leicht statt der verschwundenen Natur-Erscheinung nun gar nur ein Phantasie-Gebilde beherbergt). — Was ist die weder subjektive noch objektive, sondern indifferente Subjektivität? das ruhende Handeln? das seiner zum Leben unentbehrlichen Gesellschaft (des Nicht-Ichs) beraubte Ich an sich?

Der Schein ist hier zwar sehr täuschend. Das Ich kündigt sich selbst der schärfsten Nachforschung immer noch als ein Etwas an. Es ist es auch
wirk-

wirklich. Aber nicht dasjenige Ich, welches hier auftritt. — Welches denn? — Davon später.

132.

Das Ich in der angeführten Bedeutung kündigt sich wieder in aller Hinsicht als ein blosses Relatives an. So genommen steht es nämlich, wie jedes Relative, unter dem Gesetze der *Zweyheit*. Es steht erstens unter seinem eigenen Gesetze, und dann auch noch unter dem fremden des Seyns oder Bestehens ausser ihm. Es — für sich betrachtet — ist ein lauterer Handeln. Allein für sich kann es wohl betrachtet werden, aber nicht wirklich das seyn, was es ist. Dazu muß es sich erst am äusseren Bestehen brechen, und in sich zurückwerfen. Wo ist also auch hier wieder die dem Absoluten unentbehrliche volle Einheit, die durch keine Entgegensetzung gestört wird? Wo ist das einzige Alles ohne Ausnahme beherrschende Gesetz? Wo das Eine allumfassende Absolute?

Das lautere Handeln erscheint daher hier immer auf ein Mahl mit einer Art von *Leiden* (das Bestimmen mit einem Bestimmtwerden) vermengt, es erscheint das unbeschränkte Handeln auf ein Mahl mit *Schranken* belegt, man weiß wieder nicht — wie?

133.

Das Gesetz der *Beschränktheit*, unter dem das Ich steht, hat sich sogar selbst ausgesprochen. Man hat es unverholen eingestanden, daß dem Ich geheime Schranken beywohnen. Es stößt sich ja, wie wir

hörten, im Herausgehen aus sich an dem äußeren Seyn ab. Sein Handeln wird von diesem Bestehen aufgehalten. Es kann also über dieses nicht hinüber, in dasselbe nicht hinein. Es ist dadurch beschränkt. Und es soll doch das Absolute seyn? Muß diesem nicht Alles unterworfen seyn? Muß dieses nur über alles Leben herrschen können? Muß ihm nicht auch das ganze Reich des Todes, wenn es ein solches giebt, gehorchen?

134.

Dem Gesetze der *Abhängigkeit* ist das Ich (im berührten Sinne) nicht weniger deutlich unterworfen. Als bloße Wirkung, als bloße Aeußerung steht es offenbar unter seiner Ursache, unter seinen hervorbringenden Mächten. Es steht zwar unter unbekannten Mächten, unter der positiven handelnden (welche für uns = x) und unter der nicht weniger unbekannten negativen bloß bestehenden (welche für uns ebenfalls = x). Es steht also aber doch unter höherern Mächten, als es selbst ist. Es ist nicht selbstständig, nicht, wie es als Absolutes sollte, sich, und alles Uebrige tragend.

Diese Abhängigkeit offenbaret sich auch durch eine gleich auffallende *Veränderlichkeit*. Das Ich in diesem bloßen Erscheinungszustande, in welchem es nur andern Erscheinungen gegenübersteht, ist wandelbar, wechselt mit den Zuständen, von welchen es in seiner unstillen Welt fortwährend ergriffen wird, und hält sich bloß in der täuschenden Unbestimmtheit seiner auf diese Art einseitigen Selbstkenntniß für immer ebendasselbe. Es selbst

selbst ist nichts weniger als sich immer gleich: Aber Etwas ihm zum Grunde Liegendes ist es, und dadurch, daß ihm dieses von Zeit zu Zeit in seine Ahnung durchblitzt, wird es verleitet, sich selbst dafür zu halten.

135.

Das Ich ist endlich auch dem Gesetze der *Nothwendigkeit* unterworfen. Es bestimmt sich zwar selbst. Aber es wird in seinem Selbstbestimmen auch aufgehalten, (vom Seyn außer ihm) wenn es also schon von keinem außer ihm selbst bestimmt wird, so wird es doch verhindert, in gewissen Kreisen sich selbst zu bestimmen. Es steht daher immer unter einem fremden Zwange, dem es nicht entgehen kann. Ist dieser Zwang gleich nicht im Stande, in daselbe hineinzuwirken, so ist er doch im Stande, zu verursachen, daß es selbst nicht weiter aus sich herauswirke.

Das Ich (in dem angeführten Sinne) gehört also noch zur *Natur*, wenigstens zum Theil, wenn auch nicht ganz. Es ist größtentheils dem beschränkenden unausweichlichen Widerstande des äußeren Bestehens, also einer Natur außer sich, preisgegeben. Und sollte man nicht noch beysetzen dürfen: Es ist einem unwiderstehlichen Triebe, zu handeln, (aus sich herauszugehen) also ihrer eignen Natur ebenfalls preisgegeben. Denn in diesem Ich der Schule ist zwar ein *Selbstbestimmen*, aber kein *freyes* (oder höchstens ein negativ, aber nicht ein positiv-freyes) konsequent genommen sichtbar.

Wie befriedigend ist daher die Philosophie, die vom Ich in diesem Sinne ausgeht? Führt sie uns in Rücksicht der Hauptsache über das *Unbegreifliche* hinauf? Wie sollte sie dieses? Sie geht immer nur von einer Zweyheit aus, und langt also auch immer nur bey einer Zweyheit, d. i. bey einer Unbegreiflichkeit an. Sie geht von einem Handeln aus, das sich an einem Bestehen bricht. Sie geht also von einem Thätigen, und von einem der Thätigkeit Widerstehenden aus, ohne daß man weiß, woher jenes und dieses sey, und wie jenes durchaus Thätige doch auch nicht thätig werden, und dieses bloß Bestehende, also nicht Entgegenwirkende doch auch widerstehen, d. i. entgegenwirken könne. Sie verwickelt sich daher unausweichlich wenigstens in logische Unauflösbarkeit, und gestehet dieses wohl selbst ein, indem sie z. B. wie wir hörten, von *geheimen*, d. i. unerklärbaren Schranken spricht. Indess würde diese größtentheils nur den Kopf betreffende Unbegreiflichkeit allein noch nicht gegen sie entscheiden. Es kann Manches wahr seyn, wogegen der Kopf immer noch Etwas einzuwenden hat. Allein auch das Herz bleibt unbefriedigt. Die wichtigere Begreiflichkeit, die dem besseren Gefühle zusagt, diese mangelt! Das Ich stehet ganz allein da im unermesslichen Leeren, und sieht sich verlassen von aller Gesellschaft befreundeter Wesen, die ihm doch gerade von seiner edlern Seite so sehr Bedürfnis sind. Es ist sich daher gerade darin, worin es sich sonst wenig-

nig-

nigstens in schöneren Augenblicken am innigsten begriff, nun zum sinnlofsten Räthfel geworden. Freylich! Es wird auch das Herz zu befriedigen gefucht, und oft wirklich befriedigt. Allein wie? Was thut das System, um hierin zum Zweck zu kommen? Es verläugnet ſich ſelbſt. Es wirft ſich ſelbſt, Unwahrheit vor. Nachdem es bewieſen hat, daß Nichts außer dem Ich ſey, erklärt es alle dieſe Beweiſe für Täufchungen, und widerlegt das Wiſſen durch das Glauben. Allein dadurch will es ja nur das Gewiſſe durch das Wahrfcheinliche aufheben. Doch, wenn es auf dieſe Art auch mehr leiſten, wenn es auch Gleiches durch Gleiches aufheben würde, ſo wäre ja am Ende doch nur Nichts, nämlich kein Wiſſen und kein Glauben, alſo die gefuchte Alles erklärende Einheit doch noch nicht gefunden. Jetzt aber befindet man ſich am Ende gar in einem immerwährenden Streite des Wiſſens mit dem Glauben.

Daß das System zum Glauben ſeine Zuflucht nehmen muß, beweist hinlänglich, daß es allein das nöthige Licht nicht verſchaffen kann, wozu es ſich anheifchig gemacht hat.

Eben dieſe Anknüpfung des Glaubens an das Wiſſen ertheilt aber alſdann dem System wirklich einen ſchönen (wenn gleich nicht rechtmäßigen) Schimmer, der ſo leicht alle Beſſern täuſcht, dasjenige auf die Rechnung des Systems zu ſetzen, was nur eine Wirkung eines ihm fremden Anhanges iſt.

Die Philosophie des Ichs führt uns eben so wenig zum *Unendlichen*. Sie kann eben deswegen, weil sie nur vom Ich im gewöhnlichen Sinne ausgeht, auch nicht über das Ich in diesem Sinne hinaus, wenn sie konsequent bleibt. Nun ist aber, wie sie selbst eingesteht, dieses Ich mit (geheimen) Schranken belegt. Sie kommt also offenbar nie über das Beschränkte hinaus. Es bleibt ihr immer Etwas (versteht sich auch in Rücksicht der Hauptsache oder des Urwahren) unzugänglich. Denn außerdem, daß für sie das ganze Reich des Bestehens (des Todes) vollends verschlossen ist, ist ihr auch das ganze Reich des Handelns (des Lebens) nicht vollends offen. Es ist ihr von diesem höhern Reiche gerade der höchste Theil nicht offen. Sie kennen nur dasjenige Handeln, das sich unwiderstehlich am Seyn abstößt, und so die beschränkte Erscheinung bildet, die dann Ich heißt. Aber das höhere Handeln, das unbefiegar über alle Hindernisse hinwegwirkt, und wodurch das höhere All entsteht, das kennt sie konsequent verfahren nicht.

Sie gelangt freylich auch zu einem wirklich Unendlichen (Absoluten), aber nur durch einen Sprung über sich hinaus. Sie gelangt durch Hülfe des Gefühls dazu, wie schon manche frühere Philosophie, aber nicht durch die Strenge ihrer Schlüsse, also durch Etwas außer ihr, aber nicht durch sich.

Sie stellt deswegen auch viele große (Kopf und Herz erhebende) Ideen auf. Allein diese Ideen keimen nicht aus der Natur dieses Systems, sondern

dern aus den Naturen seiner Erfinder, Verehrer. Man betrachte die Früchte des Systems in anderen Subjekten, in welchen eine nicht so schön gestimmte Menschheit der Konsequenz des Buchstabs freyeren Spielraum läßt.

138.

Eine Philosophie, die nicht zum Unbeschränkten führt, kann auch *nicht zur Vollständigkeit* führen. Die Philosophie muß allumfassend seyn, um vollständig zu seyn. Nun umfaßt aber die Philosophie des Ichs, wie wir fanden, vom Gebiete des Bestehens (welches von ihr doch für ein wirkliches erklärt wird) Nichts, und von dem des Handelns nur einen, und noch dazu nur den untergeordneten Theil. Sie muß daher nothwendig Lücken, große Lücken lassen. Sie muß diese Blößen vorzüglich in Rücksicht des ihr fremden Seyns als Handelns zeigen (obwohl sie, wenn sie sich getreu bleibt, von diesem im höhern Sinne so wenig wissen kann, als von jenem).

Erklärt sich daraus unter andern z. B. nicht die — dieser Philosophie *eigenthümliche Einseitigkeit in Rücksicht des Werthes der Spekulation*? Wem die Philosophie der Objektivität darin einseitig ist, daß sie der *Beobachtung* Vorzüge auf Kosten der Spekulation zugesteht, so ist es die der Subjektivität darin, daß sie dasselbe für die *Spekulation* auf Kosten der Beobachtung thut. Die eine glaubt sich alles geben lassen zu müssen, und wird so nichts (oder wenig) von dem inne, was sie sich selbst schaffen könnte. Die andere glaubt sich alles selbst schaffen zu müssen, und wird so nichts (oder wenig) von dem inne, was sie (wenigstens für

für die Spekulation) sich geben lassen sollte. Und so greift dann die eine auf der Erde um sich, ohne viel nach dem Himmel aufzublicken, und die andere schwingt sich in den Himmel (oft nur in die Luft) empor, und bleibt darüber auf der Erde fremd. Oder ist es der einen nicht eigenthümlich, vorzugsweise nur in der Naturlehre (besonders in der der Körper) herumzuzufuchen, ohne sich eben so sehr um die Sittenlehre zu bekümmern? Und der andern vorzüglich in der Sittenlehre voranzuschreiten, (und manches Mahl wohl gar bloß unter Phantasmen herumzuklettern) ohne sich auch viel für Naturkenntniß, besonders für die praktische, anzustrengen?

139.

Die Philosophie des Ichs führt also auch nicht über das bloß *Gegebene* hinaus. Sie läßt zwar gewissermaßen selbst das Ich erst entstehen, in soferne nämlich daselbe als wirkliches Bewußtseyn erscheint. Allein sie läßt es aus einem schon vorhandenen Handeln, und aus einem schon vorhandenen Seyn durch einen ohne unsere Freyheit vorgehenden Konflikt entstehen. Sie läßt also eigentlich selbst dieses Ich nicht erst entstehen, sondern ist bey seiner Entstehung nur gegenwärtig und beobachtet die Begebenheit, durch welche es wird. Sie geht daher nicht von einem frey Geschaffenen, sondern nur von einem ganz ohne unser Zuthun nothwendig Vorhandenen aus. Sie erhebt sich nicht zur Freyheit, sondern nur zu einer feinern erhöhern Natur. *Sie stützt sich bloß auf die Beobachtung eines schon vorhandenen, und wird deswegen eigentlich mehr nicht, als eine Art empyrischer-Psychologie.*

Durch

Durch Inkonssequenz kann sie mehr werden, und wird es gewöhnlich auch; denn bey ihr ist, wie schon erinnert wurde, diese glückliche Inkonssequenz sehr leicht möglich.

140.

Es ist also auch diejenige Philosophie, welche vom Ich, vom Vorstellen, ausgeht, nicht Philosophie; denn das Ich in dem Sinne genommen, in welchem es von ihr geschieht, ist in keiner Hinsicht mehr als ein bloßes Relatives?

Nun ist noch der neueste grössere philosophische Versuch, der die beiden vorigen gewissermassen vereinigt, zu untersuchen übrig. — Ist dieser Versuch Philosophie?

141.

Dieser neueste Versuch geht vom Seyn „Vorstellen (vom Objekt“ Subjekt) aus. Er schmilzt beide in ein Indifferentes, das weder jenes noch dieses, sondern die Identität (Einerleyheit, Dieselbigkeit) von beidem ist, und stellt diese Identität (welche er die absolute nennt) als das Absolute auf.

Ist nun aber auch diese Identität ein *Etwas durch sich* oder nur ein *Etwas durch ein Anderes*? Freylich ihr steht, wie ausdrücklich gefodert wird, schlechterdings Nichts entgegen. Sie kann also, wie es scheint, schlechterdings nicht ein *Etwas durch ein* ihr Entgegenstehendes genannt werden. Sie verschlingt ja Alles, was sich ihr gegenüberstehen will, sogleich in sich, und wird selbst zu diesem, und so — zu Allem.

Allem. Alles ist in ihr Eins. Wie! wenn es nun aber für sie gar nicht ein Mahl Etwas zu verschlingen gäbe, wenn ihr nicht nur Nichts andauernd entgegenstünde, sondern wenn sich ihr auch Nichts nur vorübergehend entgegenstellte, was müßte denn alsdann aus ihr werden? Würde sie auch alsdann noch Etwas seyn? Also ist sie ja doch nur ein Etwas durch ein Anderes, das ihr zwar nicht gegenüberstehen bleibt, aber, was noch schlimmer ist, von ihr verschlungen wird, also gar in ihr eigenes Wesen, (obwohl ganz aufgelöst, ganz umgewandelt) eingreift. Sie ist daher zwar nicht (wie die vorhin berührten Gegenstände) ein Produkt mechanischer, aber chemischer Art, so daß jedes ihrer beiden Ingredienzien in ihr seine besondere Natur ablegt, und durch eine schöpferische Vermischung eine neue dritte hervorbringt. Ist sie daher Etwas Selbstständiges? Ist sie mehr, als ein Relatives?

Wie wäre es ihr möglich, mehr zu seyn? Das Seyn für sich ist ein bloßes Relatives, das Vorstellen auch. Und die Einheit beider soll keines mehr seyn? Kann durch die Steigerung (Anhäufung, Verschmelzung) von Relationen jemahls mehr, als wieder eine Relation (aber eine höhere) erhalten werden?

Was ist das Seyn überhaupt? Die Identität aller Arten des Seyns, also die höchste Relation für das objektive Feld. Und das Vorstellen überhaupt? Die Identität aller Arten des Vorstellens, also die höchste Relation für das subjektive Feld. Was kann nun die
Iden-

Identität des Seyns und Vorstellens seyn? Die Identität aller Arten des Seyns, und aller Arten des Vorstellens, also die höchste Relation für beide Felder, für das objektive und für das subjektive zugleich.

Das Seyn ist die höchste Abstraktion auf dem Gebiete der Objektivität, das Vorstellen auf dem der Subjektivität. Kann die Identität beider mehr seyn, als die höchste Abstraktion auf beiden Gebieten? mehr als das universelle Etwas, das *nirgends in sich*, sondern nur *überall in anderen* vorhanden ist?

Worin sollte die Absolutheit dieser Identität bestehen? Im Seyn? Das ist aber eine Relation. Im Vorstellen? Das ist auch nicht mehr. In der Vereinigung (Verschmelzung, Identifizierung) beider? Zwey Endlichkeiten geben keine Unendlichkeit. Zwey Scheinrealitäten keine wahre. In der Vereinigung (Identifizierung) schlechthin ohne die zu vereinigenden (die ja ohnehin an sich Nichts sind)? Was ist aber eine Vereinigung ohne zu Vereinigende? eine Identität ohne Einige, die identisch sind? *eine Der-Die-Das-selbigkeit ohne „Der — Die — Das“*? Ist sie mehr als eine Identität *von Nichts*? Folglich so, daß sie nicht ausagt: „*Alles ist Eins*,“ (es giebt kein Alles) oder: „*Eins ist Eins*.“ Es giebt auch kein Eines als sie selbst, (welche ist das Eins von — Wem??) sondern nur: — „*Nichts ist Eins*.“ Ist sie daher mehr, als ein Phantom? Freylich ein absolutes Phantom?

Wirklich ist diese absolute Identität für sich betrachtet nichts anders, als das absolute Nichts. Denn man erwäge! Sie wird für die Einerleyheit (Dieselbigkeit) vom Subjektiven und Objektiven ausgegeben. Nun wird aber zugleich sowohl jenes, als dieses für an sich Nichts erklärt. Also ist die gepriefene Identität weiter nichts, als die Einerleyheit von Nichts und wieder Nichts, mithin selbst auch Nichts. Oder worin können denn Nichts und wieder Nichts Eines und dasselbe seyn, als gerade im Nichts? Will man aber das Subjektive und Objektive nicht in Rücksicht dessen, was sie an sich, sondern, was sie uns sind, also als Erscheinungen betrachten, und sohin die Identität für das Erscheinende, d. i. für das die genannten Erscheinungen Produzirende, folglich doch für etwas Selbstständiges, für das einzige Selbstständige erklären? Allein auf diese Art wäre sie ja nur das, was man im gewöhnlichen (Reflexions) Sinne Ursache (oder Kraft) nennt, und was nur in soferne etwas ist, als ihm ein Anderes, das Wirkung (oder Hervorgebrachtes) heisst, gegenübersteht. Auf diese Art wäre sie also wieder an sich nur Nichts, wäre nämlich nur ein eingebildetes Etwas, worauf uns weder die Wahrnehmung führt, die uns nur ein *Wirken*, aber nie ein *Wirkendes* zeigt, noch der Verstand führen kann, der bloß vorauszusetzen, aber nie zu erreichen im Stande ist, was er nöthig hat. Sie wäre also ein Hervorbringendes, ein Wirkendes, ein Subjekt, dem ein

Her-

Hervorgebrachtes, ein Bewirktes, ein Objekt*) gegenüberstehen müßte, damit jenes nicht auch verschwände. Oder wäre die Identität auch dann noch die Einerleyheit von Seyn und Denken, wenn es nie ein solches (Seyn und Denken) gegeben hätte, nie geben könnte? Wäre sie die Einerleyheit aller Erscheinungen auch ohne alle Erscheinungen? Wäre sie die Einerleyheit von beiden auch in dem Falle, wenn beide keine wären? Die ungetrübte Identität ist also auch bey der zweyten (für sie günstigsten) Annahme als absolute Identität nur ein absolutes Wort und außerdem ein absolutes Nichts.

143.

Der Weg, auf welchem man auch hier wieder zur Kenntniß dessen gelangt, was das Absolute genannt wird, ist ebenfalls der gewöhnliche Reflexions-Weg. Man geht, wie gewöhnlich, vom Relativen (vom Seyn und Denken) aus, abstrahirt von beiden alles das, wodurch sie sich unterscheiden, und bleibt bloß bey dem stehen, worin sie miteinander übereinkommen.

Schel-

*) Wenigstens wird sie von ihrer Schule auch in diesem ihrem glücklichsten Falle für nichts weiters als so ein Erscheinungen Hervorbringendes angegeben. Oder was ist sie denn außerdem?? Davon weiß die Philosophie Nichts. Freylich die *Mistik* weiß auch davon noch Etwas. Aber welche Philosophie, die sich endlich auf mystische Krücken wirft!!

Schelling giebt ausdrücklich diesen Weg zu seinem Absoluten an. Er sagt, daß es jedem anzumuthen sey, die Vernunft zu denken. Nun dürfe er dabey nur von allem Denken abstrahiren, so werde sie ihm ferner weder eine gedachte, noch eine denkende (weder eine objektive, noch eine subjektive) mehr, sondern sie werde ihm die absolute seyn, welche bekanntlich auch die absolute Identität selbst ist. Also man klettert zu dem hier aufgestellten Absoluten auf der bekannten (hier nur etwas langen) Leiter der Reflexion über Wirkung und Ursache — empor. Vor unseren Augen spielen nämlich Erscheinungen. Erscheinungen können nicht ohne Erscheinendes seyn. Es giebt also ein Erscheinendes. Dieses Erscheinende muß alle Erscheinungen produziren können. Alle Erscheinungen lassen sich auf Seyn und Denken zurückführen. Das Erscheinende muß daher Seyn und Denken zu produziren vermögen, also weder dieses noch jenes, sondern die Einheit von beiden seyn, so daß sie sich nur selbst zu theilen braucht, um alles das hervorzubringen, was, wie wir sehen, sich vorfindet.

Die hiehergehörige Schule spricht zwar von einer unmittelbaren Erkenntnißweise (von einer intellektuellen Anschauung) ihres Absoluten. *Allein was ist das für eine Unmittelbarkeit, welche so vieler und hoher sie vermittelnder Abstraktionen bedarf.*

144.

Die Idee der absoluten Identität erscheint daher, wie jede Reflexionsidee, wieder anfangs als ein Etwas, als

als ein Selbstständiges, und vorzüglich *se* kündigt sich zuerst mit imposantem Nachdrucke als ein solches an. Sie ist, wenn man auf ihren Ausspruch allein hört, in einem ganz eminenten Grade die alltragende, die allumfassende, die einzig Selbstständige. Allein wenn man nun genauer nachforscht, so trägt sie nur Erscheinungen, also Nichts, so umfaßt sie nur Erscheinungen, also Nichts, so besteht sie nur als Erscheinendes, als Erscheinungen Hervorbringendes, als Ursache im Gegensatze von Wirkungen, also nicht durch sich, so ist sie also Nichts. Sie imponirt daher zwar auf den ersten Anblick. Bey genauerer Ansicht aber kann sie sich weder vor der Wahrnehmung, noch vor der Spekulation — als Etwas rechtfertigen. Hinterher also bleibt von ihr nur das reine Wort übrig. Man hat in ihr hinterher höchstens die oberste aller Abstraktionen, die, wie jede Abstraktion, Nichts an sich, sondern nur Etwas (Gemeinschaftliches) an anderen ist.

145.

Es ist zu erwarten, daß sich die relative Natur der Identität bey genauer Untersuchung auch in allen übrigen Hinsichten offenbaren müsse. So z. B. steht dieselbe ebenfalls unter dem Gesetze der *Zweyheit*. Es scheint zwar gerade ihr allein eigenthümlich zu seyn, alle Zweyheit auszuschließen, indem sie sich ausdrücklich absolute Einheit nennt. Allein es geht hier, wie so oft. Der eigene Name verbirgt eine fremde Sache.

Wo ist da die grofse alle Zweyheit ausschliessende Einheit wirklich, welche ausgesagt wird? *Alles Seyn* wird zu einem *blofsen Gedachtseyn* gemacht, und dann ist das *Seyn der Identität* selbst doch wieder *kein* solches *blofses Gedachtseyn*. Das Seyn ist an sich nichts, und dann ist doch die Identität an sich wieder wirklich (und sie allein *ist*). Es ist *Nichts* aufser der Identität, und dann ist doch wieder der *Grad - Unterschied* (die quantitative Differenz) aufser ihr. Jede Erscheinung (jedes Ding) ist an sich die Identität selbst, und dann ist doch wieder jede Erscheinung an sich *Nichts*, und die Identität an sich Etwas, das einzige Etwas, das an sich ist. Die Identität ist unendlich, untheilbar u. s. f. und sie beschränkt sich dann doch selbst, um einzelne Wesen erscheinen zu machen, und theilt sich dann doch selbst in Objektivität und Subjektivität (in Natur und Ichheit) u. s. f.

Geschieht also bey der Aufstellung dieser Identität Etwas Anderes, als was bey den vorhin untersuchten Aufstellungen geschieht, daß nur *Eines genannt wird*, aber *Zwey angenommen werden*. Bey diesen werden die Zwey (das Seyn und Denken) *auseinander*, oder wenigstens *aneinander*, bey jener *ineinander* angenommen. Die Ich - Philosophie läßt das Vorstellen vorherrschen, und das Seyn tod *aufser* demselben daliegen. Sie kündigt sich zwar als die Lebendigste an, die gar keinen Tod, gar kein Ruhen, oder blofses Bestehen geduldet, sondern überall nur Leben (nur Produktion der Thätigkeit des Ichs) walten läßt. Und sie

sie entspricht auch ihrer Selbstankündigung, in soferne
 sie — bey dem Wissen stehen bleibt. Allein wir haben
 ja schon gehört, daß sie zu einem Glauben fortschrei-
 tet, der wenigstens auf dem Naturfelde wieder ganz
 anders hauset, der nämlich da alle vorigen Produk-
 tionen des Ichs tödtet, und dafür gewöhnliche, vom
 Ich unabhängige, todtte Produkte hinlegt. Die Philo-
 sophie des Seyns läßt das Seyn vorherrschen, und
 das Vorstellen an demselben vorhanden seyn. Die
 Identitäts-Philosophie läßt beide in einander gleich
 herrschen, oder wenigstens im Ursprünglichen gleich
 ruhen, um sie zum gleichen Herrschen gleich aufwa-
 chen lassen zu können. Jede geht also zwar ihrem
 Ausdrucke und Bewußtseyn nach von einem Einzigem
 aus, nimmt aber ingeheim ein Zwey (aus - oder in-
 einander) an. Jede soll aber auch endlich zu einem
 Zwey kommen. Sie kommt sehr leicht dazu. Sie
 geht nämlich gleich davon aus.

Die Schule bedient sich zur Verdeutlichung ihres
 Absoluten selbst des Bildes einer *Riesenintelligenz*.
 Die absolute Identität ist eine Art Riesengeistes,
 der, so wie er sich regt, (zum Erkennen seiner
 selbst aufsteht) sich in einen erkannten und erken-
 nenden theilt, und so die Erscheinung des Alls —
 (der Natur und der Ichheit) bildet. Also das
 Bild einer Riesenintelligenz ist so passend!! Es
 sagt aber auch wirklich Vieles. Es sagt bildlich,
 was man sich eigentlich zu sagen nicht getraut,
 daß man ein Seyn und ein damit verbundenes
 Vorstellen ursprünglich schon annehme.

Die absolute Identität kündigt sich zwar anfangs wieder sehr eigenthümlich, als unbeschränkt an. Allein genauer angesehen zeigt sie sich auch unter dem Gesetze der *Beschränktheit*. Sie nennt sich nämlich zwar selbst unendlich. Aber sie nennt sich auch selbst die Einerleyheit von Unendlichem und Endlichem. Sie ist also von der endlichen Art unendlich. Sie besitzt eine endliche Unendlichkeit.*) Oder ist eine Unendlichkeit, die mit der Endlichkeit Eins ist, eine andere, als eine solche? Welche Unendlichkeit, die auch Endlichkeit seyn kann!! — Glaubt man aber dadurch zu entkommen, daß man sagt: „Diese ist nur Schein. Jene erscheint also nur als diese“? Und doch ist diese mit jener Eins? Es ist also diese mit dem Nichts Eins. Es ist daher diese selbst Nichts. Freylich auch das Nichts ist an und für sich unendlich. Es hat als solches keinen Anfang und kein Ende, keine Gränzen. Wir befinden uns also wieder bey einer Unendlichkeit. Aber bey welcher? Bey einer kalten, todtten, leeren Gränzenlosigkeit, und bey Nichts weiterem. Ist das die wahre von der Vernunft gesuchte Unendlichkeit?

Es

*) Meinetwegen auch „eine unendliche Endlichkeit“, das ist für mich nur desto günstiger, denn sie ist alsdann nur darin unbeschränkt, daß sie immer und überall beschränkt ist. — So läßt sich, um ein Beispiel von einem ähnlichen Gegensatze zu geben, von der Unvernunft sagen: Sie hat nur darin Recht, daß sie immer und überall Unrecht hat.

Es zeigen sich deßwegen an der unbefchränkten Identität doch auch wieder (wie zuvor am unbefchränkten Handeln, am Ich) *geheime Schranken*. Die Unendliche erscheint unter allen möglichen Befchränkungen. Sie befchränkt ſich freylich nur ſelbſt. Allein das iſt nur deſto ſchlimmer: Sie kann alſo — ſich ſelbſt *beſchränken*, und kann ſelbſt *beſchränkt werden*. Das wahre Unendliche kann keines von beiden.

● 147.

Mit gleichem Stolze kündigt ſich die abſolute Identität als das Unabhängigſte an, und befindet ſich dann bey genauerer Anſicht nur gar zu ſehr unter dem Geſetze der *Abhängigkeit*. Es zeigt ſich nämlich zuerſt als das, von dem Alles abhängt. Allein hinterher findet man, daß es nur ſelbſt von Allem abhängig iſt. Sie iſt die Einerleyheit (Dieſelbigkeit) von Allem. Wenn nun aber dieſes Alles — Nichts iſt (wie es dann dieſes wirklich iſt) — ſo iſt ſie ja auch, wie ſchon einmal erinnert wurde, nur die Einerleyheit von Nichts. Ja! wenn auch nur Eines Nichts iſt, ſo iſt ſie, die mit Allem Eins iſt, ebenfalls ſchon wieder ſelbſt Nichts. Was kann es alſo prekäreres geben, als ſie, die ihr Daſeyn und Schickſal mit Allem theilt, indem ſie Alles iſt? Iſt unter dieſem Allem auch nur ein einziges zufällig, ſo iſt ſie es auch; denn ſie iſt auch dieſes einzige ſelbſt. Ihre Unabhängigkeit iſt daher eigentlich weiter nichts, als die vollendete Abhängigkeit. Die Identität von allem Abhängigen iſt ſelbſt gerade das Allerabhängigſte.

Daher die vielen Stützen der Einbildungskraft, derer dieſe Identität zu ihrer Haltung bedarf, da-
her nämlich die Foderung, dem *Denken* durch-

aus zu misstrauen, und doch Alles von der *Spekulation* zu erwarten, die Forderung, über *alle Reflexion* emporzusteigen, und dazu doch nur die Leiter der *Reflexion* zu gebrauchen, die Forderung, den Verstand da oben ganz zurückzulassen, und doch mittels seiner anzuschauen, daher die Behelfe von *ideellen Schöpfungs-Akten*, *Indifferenzpunkten*, *philosophischen Konstruktionen* u. s. f. (alles dieses in einer gewissen kraftvollen mythologischen Bedeutung genommen). Man fühlt, daß die Einbildungskraft allein noch Rath schaffen kann, wo die Vernunft, von Gründern verlassen, ja wohl gar von Widersprüchen eingeklammert, nichts mehr vermag. Das wahrhaft Unabhängige kündigt sich ohne viele solche Künsteleyen an.

148.

In Rücksicht der *Nothwendigkeit*, unter derer Gesetz die Identität steht, ist die Schule sogar selbst sehr offenherzig. Sie macht gar kein Geheimniß daraus, daß alles bloße lautere Natur, nur auf verschiedenen Graden (in verschiedenen Potenzen) sey. Gegen die sich eindringende *Zweyheit*, *Beschränktheit*, *Abhängigkeit* dessen, was sie aufstellt, sucht sie sich auf tausend Auswegen zu retten. Gegen die *Nothwendigkeit* aber verwahrt sie sich so wenig, daß sie ausdrücklich den Menschen, und selbst die Gottheit nur für höhere *Entwickelungen* dessen erklärt, was im Stein, in der Pflanze u. s. f. nur weniger entwickelt ist. Sie spricht zwar auch von einer *Freyheit*, allein nur von einer solchen, die mit der *Nothwendigkeit* wieder Eins, also von einer gefesselten *Freyheit*, die ohngefähr so viel werth ist, als eine beschränkte Unendlichkeit.

Die

Die Nothwendigkeit dringt sich aber hier auch bey einer mäßigen Konsequenz so sehr auf, daß man unmöglich umhin kann, sie nicht zu sehen und zu gestehen. Alles, was ist und geschieht, das ist und thut die Identität selbst, der es nicht freysteht, etwas anderes zu seyn, oder etwas anderes zu thun. Sie ist nothwendig vorhanden, und regt sich nothwendig, und dieses ihr Regen bringt alsdann alle die zahllosen Erscheinungen hervor, die wir vor uns sehen, und die dann auch nicht freyer seyn können, als ihre hervorbringende Kraft. Wir befinden uns zwar bey einer unendlichen äußern Freyheit. Die Identität ist unabhängig von Allem außer sich. Es giebt Nichts außer ihr. Allein wo ist eine gleiche innere Freyheit? Die Identität ist sich selbst die ehernste Fessel.

Daher wird sehr consequent auch das Streben in das Endlose hin — z. B. das rastlose und bewußtseynlose Treiben des Genie's (ja! oft wohl gar der Leidenschaft im ästhetischen Gewande) für das Höchste unter allem Hohen (mit demüthigenden Seitenblicken auf die Moralität) erklärt.

149.

Die Identitätsphilosophie befriedigt daher, kalt und genau untersucht, die Forderungen, die an jede Philosophie zu machen sind, weniger, als jede andere, obwohl sie bey der ersten leidenschaftlichen Ansicht ganz ungewöhnliche Befriedigungen verspricht. Daß sie, wie jede vorgehende, nicht über das *Unbegreifliche* erhebt, ist schon daraus allein klar, daß sie nicht bis

zur wahren obersten Einheit erhebt. Sie verbirgt, wie wir zuvor fanden, die Zweyheit nur wieder auf eine andere Art. Sie hebt dieselbe aber nicht ganz auf, Sie fängt daher auch wieder mit einer Unbegreiflichkeit und zwar mit der ungeheuersten aller Art an, mit einer Unbegreiflichkeit, an welcher sich nicht nur der Verstand, sondern auch die Vernunft, und die letzte vorzüglich von derjenigen Seite, von welcher sie sich als edleres Herz äußert, brechen. Nur die Phantasie kann sich damit begnügen. Diese, mit einiger Konsequenz bewaffnet, schlägt sich allein durch die Widersprüche durch, welche hier den Eingang zur Wissenschaft bewachen. Der übrige Kopf und das Herz unterliegen.

Wie steht es z. B. um die logische Begreiflichkeit? Die Logik ist ja auf dem höchsten Standpunkte eine Schimäre. Wie steht es um die moralischen Befriedigungen? Auch die Moral gehört nur zur Beschränktheit, also nicht zum „An sich“ zur *einzigen ewigen* Wahrheit. Ist daher noch für eine andere Kraft als für die Phantasie Befriedigung zu erwarten?

Seyn und Denken, Denken und Anschauen, Schwere und Anschauung, Wollen und Denken, Endliches und Unendliches, Seyn und Nichtseyn u. s. f. Kurz, Alles ohne Ausnahme, Alles ist Eins. Wie begreiflich!! Wahrheit und Irrthum, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, folglich auch Edles und Unedles ist Eins. Wie beruhigend für unser besseres Selbst!!! Die Schule dieser Klasse strebt aber auch gar nicht ein Mal nach irgend einer höchsten Begreiflichkeit. Sie erklärt ausdrück-

drücklich, daß das Urwahre nothwendig allem Sinne und allen Foderungen nicht nur des gemeinen, sondern auch des gefunden Menschenverstandes (wozu auch das gehört, was gesunde Menschenvernunft heisst) widersprechen müsse, daß die Philosophie nothwendig eine ganz verkehrte Welt aufstellen müsse, indem Etwas an sich gerade in dem Masse wahr sey, in welchem es uns Thorheit, höchste, widersinnigste, unbegreiflichste Thorheit ist.

150

Die Identitäts-Philosophie rechnet es sich ferner zwar zum eigenthümlichen Verdienst an, daß vorzüglich nur sie sich zum *Unendlichen* im eigentlichsten Sinne erhebe. Allein was ist auch das wieder für ein Unendliches, zu dem sie sich erhebt? Ist es auch im vollsten Sinne genommen, und als ganz wahr vorausgesetzt, wieder mehr, als ein todttes Unermessliches? Liegt die ungeheure Grundidee, in soferne sie das wahre und einzige „An sich“ ist, nicht ohne alles Leben, ohne alle Regung da? Als Identität ist sie ja weder Wirkendes noch Bewirktes, sondern baares, auch nicht durch die leiseste Bewegung gestörtes blindes Ruhen. Seyn und Denken, Wollen und Denken, Endliches und Unendliches u. s. f. sind schon nicht mehr ganz sie selbst als Absolutes, sondern bloße Regungen, bloße Beziehungen, folglich bloße Beschränkungen von ihr. Sie an sich betrachtet ist weder das eine noch das andere. Sie ist nur ein regungsloses, also lebloses

loses, todtes Indifferentes. Freylich sind in ihr Leben und Tod Eins. Allein was ist ein todttes Leben? Was selbst ein lebendiger Tod?

Die Identitäts-Philosophie hat deswegen in ihren Folgerungen und in ihrem ganzen Geiste so viele *Aehnlichkeit mit der Philosophie des Seyns*. Eigentlich liegt jener, wie dieser, nur ein todttes Seyn zum Grunde. Wenn nach dieser eine unendliche Materie im gewöhnlichen Sinne *ist*, aus welcher das Vorstellen durch Bewegung u. s. f. hervorgeht, so *ist* nach dieser auch im gewöhnlichen Sinne eine endlose Identität, aus welcher nicht nur das Vorstellen, sondern auch das ganze übrige sogenannte gemeine Seyn zum Vorscheine kommt. In beiden Fällen ist also ein Seyn, ein Bestehen, ein Ruhen der Materie, oder der Identität das Erste, das Ursprüngliche.

Die Identitäts-Philosophie führt eigentlich über das Unendliche *hinaus* zu den Indifferenten, in welchem Endliches und Unendliches Eins sind. Deswegen thut sie auf ihre Höhe so ungemein groß. Man denke! Sie erhebt sich sogar über das Unendliche. Allein eben deswegen sollte sie sich gerade um so mehr bescheiden, vom Unendlichen noch *entfernt* zu seyn. Und ist eine andere Entfernung davon möglich, als durch Zurückbleiben? Was soll hier eine Entfernung durch Ueberklettern für einen Sinn haben?

151.

Dem Bedürfnisse der *Vollständigkeit* kann auf diese Art hier ebenfalls nur in Worten Genüge geschehen.

Die

Die Identitäts-Philosophie rühmt sich also freylich auch hierin eines eigenen Vorzugs. Sie umfaßt ihrer Meinung nach *ganz vorzüglich* Alles. Allein was für ein Ganzes ist dann auch dasjenige wieder, das sie umfaßt? Das todte, auf welchem allem scheinbaren Leben nur wahrer Tod zum Grunde liegt, auf welchem daher kein anderes Leben herrschet, als das, welches aus dem Tode aufkeimt, auf welchem es nur solches Leben giebt, das mit dem Tode Eins ist. Das hiehergehörige System umfaßt also zwar das ganze Feld des *wahren Todes* und des *scheinbaren Lebens*, mehr aber auch nicht. *Das ganze Gebieth des höheren eigentlichen Lebens ist ihm fremd.*

Ganze Wissenschaften und sogar gerade die *höhern, verschwinden* bey derjenigen Ansicht des Alls, die von dieser Philosophie gegeben wird. *Moral, als etwas Eigenthümliches über das Phisische Erhabenes, wird zur Chimäre. Religion ist bloße Poesie u. s. f.* Die ganze edlere Hälfte des Menschen, der es an einem Höhern, als an bloßem Genuße liegt, geht bey dieser Philosophie konsequent genommen ganz leer aus.

152.

Am auffallendsten verräth die Identitäts-Philosophie ihre Unächtheit durch die Einbildung, als habe sie sich durch die bekannte Verschmelzung des Seyns mit dem Denken über alles *Gegebene* zu einem Selbstgeschaffenen erhoben. Was hat sie denn, genau untersucht, durch diese Identifizirung gethan? Sie hat,
anstatt

anstatt nur Eines (das Seyn oder das Denken) anzunehmen, *beide mit- und in-einander* angenommen. Sie hat also noch mehr angenommen, als jede ihrer Vorgängerinnen. Jede von diesen ließe wenigstens nur *Eines* von beiden in dem Andern schlafen, und erst später erwachen. Die Identitäts-Philosophie läßt *Beide* in einander ruhen, und hernach nur aufstehen. Wenigstens empfiehlt sie, wie die des Seyns, doch auch ursprünglich schon ein bloßes *sodas* Seyn. *Was ist das Seyn der Identität (als solcher) strenggenommen anderes? Was sie Schaffen nennt, ist ein regelloses Spielen der Einbildungskraft, die aus irdischen Theilen durch die ihr so leichte Expansion ein ungeheures Ganzes zusammensetzt, aber kein freyes Hervorbringen eines auch in seinen Theilen früher nicht Vorhandenen.*

Dieses Kleben am bloßen Gegebenseyn offenbart sich vorzüglich durch den *Mechanism*, der das von ihr aufgestellte Ganze beherrscht. Daher nicht nur der Geist dieses Systems überall nichts als unwiderstehliche Natur sieht, sondern auch sogar sein Ausdruck bestimmt und unverhohlen jetzt allenfalls schon nur diese auszusprechen anfängt. *Die Thiere, Pflanzen, Klörze u. s. f. sind im eigentlichen Sinne wie wir, Kinder Gottes, und Gott und wir im eigentlichen Sinne nur mehr entwickelte Steine. Aller Unterschied zwischen Natur und Freyheit ist Chimäre. Könnte man deutlicher sprechen?*

Da sich dieser Versuch zwar auch nur der bloßen Natur, aber dieser in einem hohen Grade bemächtigt, so spricht sich desswegen in ihm ebenfalls nur diese, aber diese auch mit einem ungemeinen ganz eigenthümlichen Nachdrucke aus. Wer kennt die (wahrhaft absolute) Härte des Ausdrucks dieser Schule nicht. Ich verstehe unter Ausdruck (wie ich schon öfter erinnerte) nicht bloß das Wort, sondern Begriffe, Bilder u. s. f., kurz alles, wodurch sich der Geist offenbaret. *So ohne alle Bande kann nun wohl eine Natur, aber nicht dasjenige seyn, was mehr als jede bloße Natur ist.* Wenn keine andere Zeugschaft gegen dieses System spräche, wäre nicht diese schon hinreichend? Kann sich die Weisheit so geberden? Und ist Philosophie ohne Weisheit mehr als Sophisterey?

Dass ich mit Einwendungen dieser Art nicht *Personen*, sondern immer nur dem *Systeme*, und selbst diesem mehr, wie es unter den Händen der *Nachbether*, als unter den der *Selbstdenker* auftritt, zu Leibe gehen will, bedarf dieses einer eigenen Anmerkung?

C.

Wenn die genannten theoretischen Versuche nicht Philosophie sind, was sind sie?

153.

Es giebt, wie auch aus dem Vorhergehenden schon erhellet, nur zweyerley Gebieth, wovon ein Wissen denkbar ist, das Gebieth des Unbedingten (Absoluten) und das des Bedingten (Relativen).

154.

Es find also auch nur zweyerley Kunden (Lehren, Wissenschaften u. f. f.) denkbar, die eine vom Unbedingten, die andere vom Bedingten.

155.

Das Unbedingte umfasset, vereinigt, befriediget Kopf und Herz. Seine Kunde führt zur Weisheit, ist *Philosophie*.

156.

Der Inbegriff des Bedingten heisst Natur, ist zunächst immer nur Sache des Kopfes, befriediget das Herz wenigstens nur zum Theil, vorzüglich nur von seiner niederen Seite. Die Kunde davon heisst *Physik*.

Man kann sich immer noch nicht allgemein entschliessen, den Begriff „Natur“ endlich ein Mahl fest zu bestimmen. Bald versteht man darunter den Inbegriff von *Eigenschaften überhaupt*, bald nur den Inbegriff von *solchen Eigenschaften, die unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehen*. Im ersten Falle befaßt er also Unbedingtes oder das „An sich“ und die Erscheinungen unter sich, im zweyten nur das Letzte, die Erscheinungen allein. Es wird daher die Natur oft der Freyheit entgegengesetzt, und dann doch auch wieder besonders jetzt damit verschmolzen.

157.

Eigentlich find also nur *Philosophie und Physik* denkbar.

158.

Physik schlechthin oder im vollen Sinne genommen ist auf diese Weise nicht nur die Lehre von einem einzigen Fache des Bedingten, sondern von dem Bedingten überhaupt und jeder Art.

Gewöhnlich wird nur die Lehre von der leblosen Natur, oder etwa auch noch die Lehre von der lebendigen Körper-Natur Physik genannt. Wie willkürlich ist aber dieser Sprachgebrauch! Ist der Gegenstand der Physik nicht ein Bedingtes? Ist aber nur das Leblose, oder nur das lebendige Körperliche bedingt? Oder kann sich Physik überhaupt nur mit einer gewissen Art des Bedingten beschäftigen?

159.

Es liegt daran, den Begriff der Physik genau zu bestimmen.

Durch die Bestimmung dieses Begriffs gewinnt auch die des Begriffes von Philosophie, der im Ganzen bisher nicht weniger unbestimmt war.

Ueberhaupt bestimmt wurde er zwar schon eben zuvor Nro. 150. angegeben. Er muß es nun aber auch noch *ausführlicher* werden, sowohl in Rücksicht seines Inhalts, als seines Umfangs.

160.

Der Inbegriff der Physik hängt vom Begriffe der Natur ab. Darinn kommen Alle überein, daß Physik Natur-Lehre sey.

161.

Die Natur ist der Inbegriff des Bedingten (Relativen). Das Bedingte steht wesentlich unter den Gesetzen der Zweyheit, Beschränktheit, Abhängigkeit und Nothwendigkeit. Die Natur ist daher der Inbegriff alles Getrennten, Beschränkten, Abhängigen, Nothwendigen.

162.

Die *äußern* zufälligen Merkmale irgend eines Gegenstandes (Dinges, Wesens) mögen noch so verschieden seyn, wenn die eben angeführten *innern wesentlichen* an ihm vorhanden sind, so gehört er zur Natur. Er verläßt also durch keine noch so auffallende äußere Eigenthümlichkeit das Gebieth der Natur selbst, sondern erhält dadurch in dem weiten Umfange desselben nur eine bestimmte Stelle.

163.

Die Natur theilt sich daher in verschiedene Bezirke, ist sich aber auf allen im *Wesentlichen* gleich, ist überall Natur.

364.

Ihre vorzüglichsten Bezirke entstehen durch die Unterschiede des Bedingten im Raume, und in der Zeit zugleich, des Bedingten in der Zeit allein, und des Bedingten, das über Raum und Zeit erhaben, aber doch noch bedingt ist (oder wenigstens so gedacht

dacht wird). Manche Bedingtheiten oder Erscheinungen kommen nämlich in der sogenannten äußeren, oder *Körperwelt* vor, welche unter Raum und Zeit steht, manche nur in der innern, oder *Geisterwelt*, welche nur der Zeit allein unterworfen ist, aber dadurch in einer Art von *untergeordneter* Geisterwelt, manche endlich gar nur in einer *höhern*, auch nicht mehr den Zeitbedingungen, aber demungeachtet doch noch dem Gesetze der Nothwendigkeit überhaupt gehorchenden Geisterwelt.

Die Natur theilt sich daher in eine *Körper-* und *Geister-Natur*, und die letzte in eine *gemeine* und *höhere*, — ist aber demungeachtet in jeder Rücksicht immer noch Natur, d. i. immer noch Inbegriff eines bloß Getrennten, Beschränkten, Abhängigen und Nothwendigen.

Es wird also, wie man hieraus sieht, Alles ohne Ausnahme, was den angezeigten Gesetzen unterworfen ist, unter Natur begriffen, wenn man diesen Begriff in seiner ganzen ihm angehörigen Ausdehnung nimmt. Man kann auf diesen bestimmten Umfang besonders jetzt nicht nachdrücklich genug hinweisen. Es ward zwar auch bisher schon oft das sogenannte Geister-Reich wenigstens zum Theil (von der einen Seite) zur Natur gerechnet. Allein die sogenannte Uebernatur ward gewöhnlich davon ausgeschlossen. Trägt denn aber nicht auch diese Uebernatur (im gemeinen Sinne) die angeführten Merkmale einer bloßen eigentlichen obgleich ausgezeichnetern Natur an sich? Sie mag z. B. unermesslich seyn oder vielmehr nur gedacht werden. Ist sie darum auch schon unendlich besonders im positiven Sinne?

Sinne? Sie mag von vielen Mächten, denen die gemeine Natur unterworfen ist, unabhängig seyn. Ist sie es deswegen schon von allen vorzüglich auch von sich, von ihrer eigenen Einrichtung? u. f. f. Man erinnere sich an die Mythologien aller Orte und Zeiten!

165.

Die Physik erhält auf diese Art eine ungleich festere und weitere Bedeutung, als ihr gewöhnlich zugestanden wird. Sie erhält aber eben dadurch erst, die wahre, und ganze, die ihr gebührt.

Sie ist daher eigentlich und ganz genommen die Kunde von allem, was der Trennung, der Beschränktheit, der Abhängigkeit, der Nothwendigkeit unterliegt.

166.

Sie erstreckt sich deswegen nicht nur über alle Erscheinungen in der sogenannten Körperwelt, sondern auch über alle in der geistigen sowohl gemeinen, als ausgezeichnetern, in soferne auch die Erscheinungen dieser Welten als eigentliche wahre oder eingebildete *Erscheinungen* oder Bedingtheiten, die also noch eine Bedingung voraussetzen, unter obigen Gesetzen stehen.

Es ist deswegen nicht nur das, was bisher schon allgemein Physik genannt wurde, sondern auch das, was bisher gewöhnlich Psychologie, Metaphysik, Hyperphysik u. f. f. hieß, nichts als wahre eigentliche Physik.

167.

Es ist demnach der Physik wesentlich, sich mit der Aufzählung und Erklärung des Bedingten, wo dieses immer Statt haben mag, zu beschäftigen. Das Bedingte ist Erscheinung, kein „An sich.“ Erscheinungen können mittelbar oder unmittelbar, näher oder entfernter nur *wahrgenommen* werden. Es ist also der Physik auch wesentlich, nur die *Wahrnehmung* auszusprechen. Sie kann ihr Wahres nur *finden*, und nicht sich *selbst schaffen*. Sie weiß nur von demjenigen eine Auskunft zu geben, was sich ihr von selbst klar oder dunkel, offen oder verhüllt anbiethet. Was sich ihr nicht aufdringt, mit vieler oder weniger Gewalt, davon weiß sie nichts. Sie kann sich Nichts frey selbst kommen lassen. Alles muß ihr anderswoher mit Zwang vorgeführt werden.

Wie wird sie die körperlichen, wie die hiehergehörigen geistigen Erscheinungen inne? Nicht durch Erfahrung, d. i. durch eine nach gewissen unwillkürlichen Gesetzen geordnete Auffassung eines sich unwillkürlich Darbiethenden? Wie wird sie selbst die sogenannten übernatürlichen Erscheinungen inne? Nicht durch Offenbarung im gewohnten krassen Sinne, also nicht wieder durch (diesesmahl überirrdische) Erfahrung?

Es lassen sich zwey Arten von Wahrnehmungen denken; die eine, welche das ohne unsere Freyheit Vorhandene auffaßt, und die andere, die nur das durch unsere Freyheit Hervorgebrachte ergreift. Eigentlich wird aber nur die erste Art

Wahrnehmung genannt. Und eigentlich ist es auch nur diese. Denn nur bey ihr wird — *genommen*. Bey der zweyten wird *selbstgegeben*.

168.

Die Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne wird entweder bloß historisch, oder raisonnirend ausgesprochen. Es wird nämlich das durch sie Erhaltene nur gleich ganz so, wie es gegeben ist, wieder gegeben, oder es wird zuvor untersucht, geläutert, analysirt.

Die Wahrnehmung überhaupt enthält immer sehr vielerley, und sogar Manches, was nicht ein Mahl ihr allein angehört. Es vereinigt sich nämlich mit ihr immer irgend ein geheimer Schluß, und legt bald dieses, bald jenes in sie hinein, was ursprünglich nicht in ihr liegt. Der bloß historische Ausdruck giebt nun dieses alles ohne Unterschied an, wie es auf den ersten Anblick in ihr gefunden wird. Der raisonnirende aber trennt das, was in sie anderswoher hinkommt, von dem, was sich ursprünglich schon in ihr vorfindet.

169.

Bey dem historischen Ausdruck dringt die Empirie, das bloße leidende Annehmen; bey dem raisonnirenden die Spekulation, das selbstthätige Durchforschen vor. Indes ist jene doch die Grundlage von Beiden. Keiner von diesen Ausdrücken spricht mehr aus, als das Empirische, — nur thut es der letzte bestimmter, als der erste.

170.

Die Physik mag daher entweder nur historisch, oder auch raisonnirend zu Werke gehen, sie spricht immer mehr nicht, als die bloße Wahrnehmung, aus. Sie verläugnet ihre Natur nie, weder als sogenannte empirische oder Experimental-Physik, noch als spekulative. Sie bleibt immer bloße Berichtgeberin von einem Gefundenen, bloße Physik, und wird nie Philosophie.

Dadurch bestimmt sich der Werth des Ausdrucks: „Naturphilosophie“ von selbst. Wenn freylich jene Nachricht von irgend einem, auch nur nächsten Grunde schon Philosophie ist, dann mag immer auch von einer Natur-Philosophie gesprochen werden. Aber dann gilt das auch von den Theilen, was von dem Ganzen gilt, und man muß eben so von einer Stein-Philosophie, von einer Rosen-Philosophie, von einer Ameisen-Philosophie u. d. gl. sprechen.

171.

Aus diesen Prämissen ergibt sich die Stelle, welche den angeführten Versuchen von Philosophie gebührt.

Sie sprechen insgesammt nur ein Relatives, ein Bedingtes, zwar ein sehr hohes, oder wohl gar das höchste, aber dann doch nur ein Relatives aus. Sie sprechen insgesammt nur die Wahrnehmung aus, zwar nicht bloß historisch oder empirisch, sondern raisonnirend oder spekulativ; allein immer doch nur die Wahrnehmung. Sie sind also insgesammt nur Physik.

172.

Sie sprechen insgesamt nur ein Getrenntes, Beschränktes, Abhängiges, Nothwendiges, nur eine Natur aus. *Sie sind also insgesamt nur Physik.*

173.

Sie sprechen zwar nicht nur das Bedingte, das im Raume, sondern auch das, welches bloß in der Zeit vorkommt, und manches Mal auch wohl gar eines aus, das sich über beide erhebt. Sie sprechen nicht nur die Äußere, sondern auch die innere, und nicht nur die irdische, sondern auch die überirdische Wahrnehmung aus. *Sind also nicht nur Körper-, sondern auch Geistes-Physik, und sogar Hyperphysik, aber darum doch immer nur Physik.*

Wenn diese Versuche hier für bloße Physik erklärt werden, so gilt das nur von dem *bestimmten Schulausdruck*, den sie aufstellten, und von diesem nur *in seiner ganzen Konsequenz* genommen. Es wird dadurch nicht behauptet, daß der Lebensausdruck nicht oft besser war, als der Ausdruck der Schule, und daß nicht selbst oft diesem eine schönere Inkonssequenz entschlüpfte. Der Beispiele, wie das Gefühl dem Begriffe, und daß sogar dieser sich selbst zu seinem Glücke ungetreu wurde, giebt es zu viele, um hier einige anführen zu müssen. Allein hier ist nicht davon die Rede, was dem Systeme zum Trotz möglich, sondern was demselben eigenthümlich ist.

174.

Die Philosophie des Seyns oder der Objektivität beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Bedingten, das

das im Raume vorkommt, wovon als von der Urbedingung sie alles Uebrige ableitet. Sie schreitet daher vorzüglich in der Untersuchung der äussern Wahrnehmungen sehr voran. Sie steigert den Inhalt der äussern Erfahrung sehr weit hinan. Sie ist daher, insoferne sie Wahrheit und nicht blosse Einbildung enthält, *spekulative Körperphysik*, *spekulative Physik* im gemeinsten Sinne.

175.

Die Philosophie des Vorstellens oder der Subjektivität (des Ichs) beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Bedingten, das nur in der Zeit vorkommt, und leitet von diesem, als dem Ersten, alles Uebrige, selbst den Raum, ab. Sie dringt daher vorzüglich in die Beschaffenheit der innern Wahrnehmungen ein. Sie steigert den Inhalt der innern Wahrnehmungen sehr weit hinan, und ist deswegen, insoferne sie wieder mehr, als Täuschung enthält, *spekulative Geistesphysik*, *spekulative Psychologie*.

176.

Die Philosophie des Seyn - Vorstellens, der Objekt - Subjektivität, die Identitätsphilosophie beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Bedingten schlechthin, mit dem Bedingten als solchem, abgesehen, ob es im Raume, oder in der Zeit vorkommt, *nämlich mit demjenigen, worin alle Bedingtheiten*, die objektiven und subjektiven, *Eins sind*. Sie macht daher vor-
züg-

zöglich in der Kenntniß des Bedingten überhaupt Fortschritte. Sie geht bis an die Gränze der Bedingtheit aller Art, aber auch nur *bis und nicht über* diese Gränze voran. Sie ist, in soferne sie mehr als blosses Spiel mit Begriffen, oder gar nur mit Worten ist, *allgemeine spekulative Physik*.

Körperliche Natur, geistige Natur, und Natur überhaupt sind die Gebiethen, wovon uns die bisherigen Versuche von Philosophie *bestimmte* nähere Auskunft geben. Sie hätten uns aber *bestimmte Auskunft vom Höhern* geben sollen?

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß keine der betheiligten Partheyen mit der hier gegebenen Darstellung des Geistes ihres Systems zufrieden seyn wird. Jede wird zwar das Wesen ihrer Gegenpartheyen, aber keine ihr eigenes getreu geschildert finden. Ich werde keiner den ganzen vollen Sinn ausgesprochen haben, den sie mit ihrem Ausdrucke vom Absoluten verbindet. Und da hat nun jede auch wirklich, *et. Rechts: Ich sprach von jeder nur das aus, was sie sagte, und nicht, was sie sagen wollte.* Der Sinn, wofür jede einen Ausdruck suchte, und auch gefunden zu haben glaubte, ist freylich überall grösser, als der Ausdruck, den sie dafür fand. Ich hielt mich aber nur an diesen, und mußte mich nur an diesen halten, wenn ich konsequent seyn, und *nur* dasjenige in die Berechnung des Werthes eines jedesmahligen Systems bringen wollte, was ihm seine Konsequenz als sein Eigenthum rechtfertigt. Oder kann das System auf ein anderes Eigenthum Anspruch machen, als auf ein solches?

d.

Leisten die berührten Versuche für *Philosophie* gar
Nichts?

177.

Die geprüften Versuche sind, wie wir fanden, insgesammt bloße Physik, also das gerade Gegentheil von dem, was sie seyn wollen. Wie viel Wahrheit sie daher auch auf dem physischen Gebiete enthalten mögen, auf dem philosophischen, welches sie usurpiren, enthalten sie konsequent durchgeführt nur Irrthum.

178.

Sie enthalten, *konsequent durchgeführt*, nur Niedriges, d. i. Relatives, nur die Aussage der Wahrnehmung, welche zuletzt bloß an ein Unbekanntes, schließlich für uns Leeres und Todtes = X hinführt, und uns dort unbefriedigt und oft schauernd stehen läßt.

179.

Sie enthalten also, *konsequent durchgeführt*, nichts Höheres, d. i. Absolutes, keine Kunde von dem, was über die gemeine Wahrnehmung hinausliegt, und darum einzig reell und lebendig ist.

Diese Philosophen verdienen deswegen so gerne allerding's die Vorwürfe von Mangel an sittlichen und religiösen Ueberzeugungen, welche von gewissen Leuten freylich der Philosophie überhaupt ge-

gemacht werden. Indefs ist es nur der *konsequente Buchstab*, (wohlgemerkt nur der *Buchstab*, und nur der *konsequente*) der sich des Verrathes an unsern wichtigsten Angelegenheiten schuldig macht. *Der Geist ist in der Regel ohne alle Vergleichung besser*. Dafs dieser leicht besser werde, dazu ist uns ja eine glückliche Unvollkommenheit zu Theil geworden, die Fähigkeit, bey aller Gewissenhaftigkeit für Konsequenz doch inkonsequent zu seyn. *Die Systeme, die sich bilden, werden also atheistisch, materialistisch u. s. f. ohne dafs deswegen ihre Erfinder und Verehrer — Atheisten, Materialisten u. s. f. werden.*

180.

Sie sind daher, *in soferne man sie in ihrer ganzen Konsequenz nimmt*, der wirklichen Philosophie *un-nächst* und *im Ganzen* nur nachtheilig.

181.

Sie sind ihr aber auch, *in soferne sie inkonsequent sind* und als unrichtige Versuche seyn müssen, wenn auch nicht im Ganzen, wenigstens in einzelnen Theilen genommen, auch nützlich. Sind nämlich gleich die ganzen Systeme, die sie aufstellen, nicht philosophisch, so sind es doch einzelne Ideen davon. Das Gefühl des eigentlich Höhern dringt immer dort und da durch, und setzt einzelne Wahrheiten her, die nicht in der Richtung des bloßen Begriffes liegen. Wenigstens zwingt es, wenn es etwa vom Phisischen
gar

gar zu sehr erdrückt wird, irgend einen Ausdruck her, der zwar vor der Hand, solange ihn nur der unrichtige Begriff füllet, vielleicht bloß *phifischen* Inhalt hat, aber endlich doch von dem später wieder kräftigern Gefühle leicht mit *philosophischem* gefüllet werden kann.

Daher die einzelnen großen Funken, die in allen Systemen glänzen!

182.

Diese Versuche sind überdies, in soferne sie *inkonsequent* sind, gewissermaßen sogar auch im Ganzen, wenn gleich nicht zunächst und unmittelbar wenigstens mittelbar nützlich. Wenn sie nämlich gleich den Trieb der Vernunft zum Absoluten nicht *befriedigen*, so *erhalten* sie ihn wenigstens immer rege, und regen ihn eben durch diese Nichtbefriedigung nur immer noch mehr an. Deswegen ist bey aller Verwerflichkeit des Systems doch der Erfinder, oder Freund desselben oft so verehrungswürdig, und deswegen schreitet bey aller bisherigen Unbeweglichkeit des Buchstabs auf dem *phifischen* Gebiete der Geist überhaupt besonders jetzt doch immer mehr und schneller auf den *philosophischen* voran.

Die Gefährlichkeit irgend eines Systems erstreckt sich also *im Ganzen* nie über die litterarischen Gränzen in die politischen oder kirchlichen hinein. Staat und Kirche bestehen bey jedem, und es ist ungerecht, andere Mittel als *Gründe* gegen diese Systeme anzuwenden, *solange für dieselben auch keine andern angewandt werden.*

Es ist endlich noch ein Vortheil übrig, welchen der Philosophie aus den angezeigten Versuchen zugehet. Diese Versuche wirken nämlich für Philosophie auch *unmittelbar*, und *konsequent*, und ganz genommen. Aber freylich ist ihre Wirkung von dieser Seite nur *negativ*. *Sie bestimmen so betrachtet nur den Kreis, innerhalb welchem die Philosophie nicht liegt.*

Dieser Kreis muß aber auch zuvor bestimmt seyn, ehe es der höhere, welchen die Philosophie einnimmt, genau und deutlich werden kann. Es muß zuvor das Relative ganz ausgedrückt worden seyn, ehe das Absolute ganz ausgedrückt werden kann. Es muß sich zuvor der Verstand vollends ausgesprochen haben, ehe die Vernunft im Stande ist, sich recht eigentlich auszusprechen. Das Relative ist der erste Gegenstand, der uns bekannt wird. Der Verstand ist die erste bessere Kraft, die sich in uns regt. Jenes kann weit hinan gesteigert werden. Dieser kann weit hinan steigern. Es muß also nothwendig vor Allem die Täuschung entstehen, auf dem Wege der bloßen Steigerung zum Absoluten kommen zu können. Und diese Täuschung muß nun vor Allem ganz durchgeführt seyn, um allgemein als Täuschung erkannt werden zu können.

Die Rede ist immer nur vom Ausdruck, vom Buchstah, vom System. Die Ahnung, der Geist, die Sache

Sachen dieser oder jener Theil-Inhalt des Systems u. d. gl. sind darüber erhaben.

Da nun im Leben mehr bloß die Ahnung u. s. f. herrscht, in der Schule aber auch der Ausdruck angegeben werden soll, so ist es gerade die Schule, welche das Ende der eben berührten Täuschung am nothwendigsten abwarten muß.

185.

Die Bestimmung dieses Kreises von möglichen philosophischen Versuchen begründet die äußere Möglichkeit von Philosophie. Sie entfernt nämlich die äußern Täuschungen, welche die aus dem Innern keimende Wahrheit gebunden halten.

Die berührten Versuche leiten also die äußere Möglichkeit von Philosophie ein, indem sie die Unmöglichkeit zeigen, Philosophie auf dem philosophischen Felde zu finden.

186.

Diese äußere Möglichkeit ist nun ganz eingeleitet. Der Kreis, welcher von unächtten philosophischen Versuchen durchlaufen werden kann, ist im Wesentlichen *) ganz durchlaufen.

Es

*) Wesentlich verschiedene neue Versuche können nicht mehr eintreten. Nur im Zufälligen anders modifizierte sind ferner noch möglich. Es können, was auch bisher schon öfter der Fall war, die alten mit einigen Abweichungen wiederholt werden. Das ist aber auch Alles.

Es sind nämlich, wie früher schon berührt wurde, eigentlich nur viererley Arten von Auflösungen der Aufgabe möglich, welche durch die Philosophie gelöst werden soll. Die Philosophie soll die Ureinheit angeben, in welche sich zuletzt alle Entgegensetzungen verlieren. Sie steigert also, wie wir hörten, diese Entgegensetzungen insgesammt endlich auf eine einzige höchste, auf die des Objektiven und des Subjektiven, und nun bleibt ihr, wie wir wissen, um auch diese höchste noch zu heben, keine andere Wahl übrig, als entweder das Subjektive vom Objektiven, oder das Objektive vom Subjektiven, oder beide von einem Höhern abzuleiten, worin sie entweder Eins, oder nicht Eins, und doch auch nicht mehr Zwey*) sind. Die ersten drey Arten von Auflösungen geben, wie wir fanden, anstatt der Philosophie nur Physik. Sie sind aber, wie man sieht, die einzigen drey. Es ist also mit ihnen der Kreis, der auf philosophischem Boden durchlaufen werden kann, geschlossen.

*) Siehe Nro. 56.

Pofitiver Theil.

1941-1942

Positiver Theil.

Neuer Gang der Philosophie.

I.

Regung einer neuen (Schul-) Philosophie.

1.

Wenn der Irrthum seinen Kreis vollender hat, so regt sich die Wahrheit von selbst, d. i. ohne unser abwilliges Zuthun schon bestimmt und kräftig. Eigentlich ist der Irrthum nichts Anderes, als eine unrichtige Aeufserung der sich regenden Wahrheit. Ohne das Streben nach dieser wäre jener nicht möglich. Hat sich daher die Unrichtigkeit dadurch selbst aufgehoben, daß sie sich ganz entwickelt hat, so geht endlich nothwendig aus dem aufgelösten Scheine das ihm zum Grunde liegende und nun von seinen hindernden Umgebungen befreyte Wahre hervor. Es erhebt sich nothwendig das Unwandelbare, wenn das Wandelbare, wodurch jenes niedergedrückt wurde, vorübergegangen ist.

2.

Genau genommen besteht der Irrthum gewöhnlich nur in einer unrichtigen *Bezeichnung* des Wahren. Die unbestimmte Ahnung will sich in einem bestimmten Begriffe und Worte ausdrücken, wird aber dabey von irgend einem fehlerhaften *Raisonnement*, oder was ungleich schlimmer ist, von irgend einer geheimen Neigung irregeleitet, und spricht sich so anders aus, als sie sich aussprechen wollte. Bey genauerer Ansicht findet sie sich aber alsdann da nicht wieder, wo sie sich doch abgedrückt zu haben glaubte, und versucht einen neuen Abdruck, der oft nicht glücklicher ausfällt. Hat sie endlich alle Arten dieser unrichtigen Abdrücke durchversucht, so geht ihr durch die geschlossene bestimmte Einsicht dessen, *was sie nicht ist*, nun die beginnende bestimmte Einsicht dessen auf, *was sie ist*. Sie regt und rüstet sich also bestimmt und kräftig zu ihrem richtigen befriedigenden Abdrucke.

3.

Dieser Uebergang der sich selbst verkennenden Wahrheit von dem unrichtigen Abdrucke, der sie vor ihr selbst verbirgt, zu dem richtigen, der sie ihr selbst wieder zeigt und sichert, kündigt sich immer auch durch äußere Ereignisse an. Der Irrthum wird vor seiner gänzlichen Auflösung immer erst ungeheuer und (konsequent angewandt) zerstörend für jedes bessere geistige Leben. Er durchbricht keck jede Regel des Wahren, und tritt wild jede Regung des Guten nie-

nieder, und wirft so Wahres und Falsches in ein alles verschlingendes Nichts, und Edles und Unedles in eine ekelhafte chaotische Gährung blinder Triebe zusammen. *Unordnung* im Denken und im Wollen bezeichnet ja jedem seiner Schritte, also *gänzliche Anarchie* seine Ankunft bey seinem Ziele, welches ist — Selbst-Zerstörung.

4.

Die Philosophie (der Schule) befindet sich gegenwärtig in diesem Falle. Außere und innere Ereignisse kündigen für sie jetzt eine vollständige Umwandlung, versteht sich ihres Ausdrucks durch Begriff und Wort, eine Umwandlung zu ihrem Vortheil, d. i. ihren Uebergang zu einem richtigen sie selbst befriedigend darstellenden Ausdruck an.

5.

Noch nie war die auf dem philosophischen Felde mögliche Anarchie so vollständig, als jetzt. Jetzt sind, die Sache in ihrer *strengen Konsequenz und nur in der Theorie* genommen, alle intellektuellen und moralischen Bande gesprengt. Alle bisherigen Wahrheiten sind von ihren Plätzen herabgerissen, und zu ihrer allgemeinen Vernichtung auf einer gemeinschaftlichen Brandstätte angehäuft. Eine einzige, die unfruchtbarste von allen, steht noch da, und herrscht über das weite und todte Nichts. Alle bisherigen Tugenden sind ihrer Würden, als die höchsten

schönsten Regungen der Vernunft entsetzt, und müssen nun dem blinden Streben in die leere Unendlichkeit hinein, als einem höhern schönern Streben huldigen. Moralität und Legalität sind beide gleichviel, d. i. gleichwenig werth. Ueber beide hinaus liegt ein ungleich Kostbareres, das einzige Kostbare, genannt Trefflichkeit, oder auch Kraftgefühl, und Kraftäußerung. Alles Uebrige taugt an sich Nichts.

6.

Die Revolution hat also ihren Gipfel erreicht. Bey allen frühern Gährungen wurden die Gedanken und Gefinnungen der Menschheit höchstens *insgesammt erschüttert* und nur *einige gestürzt*. Jetzt sind sie alle aus ihren Stellen herausgeschleudert, und in ein allgemeines Chaos zusammengeworfen. Einst wurde selbst im größten Gedränge wenigstens die Logik verschont. Jetzt ist auch diese als eine Chimäre der großen Verdammungs - Masse übergeben. Einst wurde selbst im größten Gedränge wenigstens die Vernunft, und diese wenigstens von der Philosophie geachtet. Jetzt wird auch diese von dieser gehöhnt. Die Philosophie selbst erhebt jetzt ihre Stimme gegen die Vernunft, als gegen eine eitle Kraft, und preist dafür die stärkere Phantasie als die einzige an, die im Stande ist, uns zum Urwahren emporzutragen. Einst ward selbst im lebhaftesten Kampfe noch mit einiger Nüchternheit, und wenn auch mittels Sophismen, doch immer mit oft sehr scharfsinnigen Gründen gefochten.

Jetzt

Jetzt sieht man in einer Art anhaltender, geistiger Berausung mit wilder Wuth durch ausgesuchte oft gräuliche Beschimpfungen. An die Stelle der einst kältern Sophisterey ist jetzt ein glühender Fanatism für Philosopheme getreten.

7.

Es ist indess ganz in der Ordnung, daß sich die Revolution auch hier auf dem philosophischen, wie z. B. auf dem politischen Felde, schon für die neue Schöpfung, die durch sie erst werden soll, selbst hält. Der Kurzsichtigkeit und der Leidenschaft, den beiden Elementen aller Revolutionen, ist kein anderes Urtheil über sich selbst möglich. Im lebhaften, aber unbestimmten Gefühle der Nothwendigkeit einer Verbesserung der alten Ordnung der Dinge, sehen sie mit ihrer an das bloße Merkmal der Umänderung gefesselten Aufmerksamkeit in jedem andern Zustande auch schon gleich den *besseren*, und vergessen dabey, daß die durch ihre Revolution zu tilgende alte Unordnung vor der Hand noch nichts weiseres sey, als die Vollendung dieser Unordnung, und daß also erst nach der dadurch eingeleiteten Selbstauflösung des Alten die neue Ordnung eintreten könne.

Die revolutionairste Parthey muß sich nothwendig am gewaltigsten für die beginnende neue Generation halten. Um die Parallele mit den politischen Ereignissen unserer Tage fortzusetzen. Welche unter den Kämpfern in Frankreich zweifelten wohl weniger an der vollständigsten Aechtheit ihrer bürgerlichen Wiedergeburt, als die Schreckens-Männer?

8.

Die *innere* Beschaffenheit der gegenwärtigen (Schul-) Philosophie kündigt ihre bevorstehende Umwandlung nicht weniger an, als ihr äußerer Zustand. Der Verstand hat sich nun vollends ausgesprochen, und kann also die Vernunft durch keine neue Art von Täuschung mehr hindern, endlich auch bestimmt und kräftig zur Sprache zu kommen. Es sind, wie wir fanden, vier Hauptarten von wahren oder vermeintlichen Auflösungen der philosophischen Aufgabe möglich, drey für den Verstand, und eine für die Vernunft. Der Verstand hat seine drey ausverfucht.

9.

Der Verstand sprach sich vorzüglich in seinem letzten neuesten Versuche am vollsten aus. In den vorgehenden stellte er sich nur von der einen oder andern Seite ganz dar, kam also nur in einer seiner beiden Richtungen bey dem *Nichts* an, und gelangte alsdann in der andern durch Inkonsistenz immer wieder zu einem *Etwas*. Jetzt aber trat er vollständig aus sich heraus, und stand alsdann bey dem in aller Hinsicht *vollendeten Nichts*.

10.

Er gelangte nun zum *Nichts des Kopfes*. Er glaubte zwar, bey dem ersten *Urwahren*, bey der reinen *Idee* angekommen zu seyn. Er war aber nur bey dem ersten *Urschein*, bey dem reinen *Worte* angekommen.

kommen. Er war nämlich hinausgekommen über alle Natur, und über alle Gottheit zur reinen Null des Wissens. Er sah vor sich keine andere Natur mehr, als die zugleich Gottheit, und keine andere Gottheit, als die zugleich Natur wäre. Er sah also nur mehr eine Natur, die auch Nicht-Natur, und eine Gottheit, die auch Nicht-Gottheit ist, d. i. er sah nur mehr seine eigene ihm als Etwas erscheinende Verblendung.

II.

Er kam zum *Nichts des Herzens*. Er wähnte zwar, das *höchste*, und, wie er's nannte, auch *heiligste* Ziel des Handelns ergriffen zu haben. Er hatte aber nur den *leersten, werthlosten Mangel*, die *reinste Zwecklosigkeit* ergriffen. Er befand sich in den Armen einer Sinnlichkeit, die zugleich Sittlichkeit, und einer Sittlichkeit, die zugleich Sinnlichkeit seyn wollte, also in den Armen einer Sinnlichkeit, die auch Nicht-Sinnlichkeit, und einer Sittlichkeit, die auch Nicht-Sittlichkeit ist, d. i. in den Armen seines eigenen Traums.

12.

Er war angekommen bey der Mystik, denn irgendwo mußte er endlich doch ankommen und bleiben. Er konnte zwar sein eigenes Verdammungs-Vernichtungs-Urtheil *ausprechen*, aber nicht *exequiren*. Er mußte sich wenigstens einbilden, noch zu seyn, wenn

wenn er schon wirklich nicht mehr war. Er sah also zwar eigentlich Nichts mehr, und leitete oder bewegte auch eigentlich nicht mehr. Er ließ aber seine Schwester, die Phantasie, anstatt seiner schauen und leiten oder bewegen. Und so entstand alsdann die Anschauung, die nur sich selbst anschaute, und das Streben, das nur immer tiefer in sich selbst hineinstrebte, je mehr es bemüht war, aus sich selbst in das blaue und schwarze Unendliche hinauszustreben, d. i. es entstand der theoretische und praktische Mysticism, versteht sich nicht von der sanften, fühlenden, sondern von der wilden, träumenden Art.

13.

Die Philosophie (der Schule) befindet sich also nun durch das vollends ausgesponnene Raisonnement des Verstandes am *Ausgange des Labyrinthes*, in welchem sie durch ihn auf diese Art immer herumgeführt wurde. Sie befindet sich aber eben dadurch zugleich auch am *Eingange des bodenlosen Nichts*, und ist, wenn sie seiner Leitung allein noch ferner folgt, in der unvermeidlichen Nothwendigkeit, in die leeren, unermesslichen Abgründe der rohern Mystik zu versinken.

Sie hat verloren jedes *Objekt* und jedes *Subjekt*, und es bleibt ihr einzig und allein noch übrig das bloße „*Ist*“ (die bloße Kopula des Urtheils). Also für ihr ganzes Wissen und Wollen bleibt ihr nichts weiters übrig, als die leere, reine, trockene „*Istheit*.“ Was kann sie anders anfangen, als sich die schauerliche

Ein-

Einöde der allgemeinen Verwüstung - Gruft durch Phantasmen bevölkern zu lassen.

Jakobi, dieser große, geistvolle Denker, sagte den ganzen Gang, den der Criticism, an den leidigen *Buchstab* gefesselt, nehmen würde, lange vor. Allein der große Haufe in allen Klassen kann und will sein Schicksal immer nicht *vorhersehen*, sondern nur *erfahren*. Jakobi hatte Unrecht, bis ihm die Zeit Recht gab. Diese Vorherverkündigung Jakobi's ist zu merkwürdig, um hier nicht im Wesentlichen ganz berührt zu werden.

Er behauptete und bewies, daß dem Criticism, wie er in Kants *konsequentem Buchstabe* dalag, jedes Objekt (jede objektive Realität) verschwinden müsse. Allein er hatte Unrecht, bis *Fichte* kam, und diese Behauptung sammt Beweis in einem ausführlichen Systeme hinstellte, aber auch den Trost anfügte, daß in dem noch vorhandenen Subjekte schon ein hinlänglicher Ersatz für den gehaltenen Verlust übrig bleibe. Jakobi behauptete und bewies nun gegen *Fichte*, daß so fortgefahren auch jedes Subjekt (jede subjektive Realität) verschwinden müsse, und nur das „*Ist*“ oder die Kopula als einzige Realität übrig bleiben könne. Allein er hatte wieder Unrecht, bis *Schelling* auftrat, und dieselbe Behauptung ebenfalls wieder in einem ausführlichen Systeme wiederholte. Nun tritt Jakobi gleichfalls gegen *Schelling* auf, und behauptet und beweist, daß so endlich alle Realität ohne Ausnahme verschwinden müsse, sowohl die niedere, als die höhere, oder wie er sich kräftig ausdrückt, „*sowohl die Natur, als das dumme Ding jenseits der Natur, Gott*“ und daß in der einzig noch übrigen Identität eigentlich Nichts übrig bleibe, als ein hohles *Phantasiegebilde*, das er sehr treffend auf folgende Art zeichnet:

„Ein

„Ein doppelter Adler, mit Nahmen, Identität
 „des Endlichen und Unendlichen, des Zeitlichen
 „und Ewigen, des Seyns und Nichtseyns. Er
 „schwebt *„in der absoluten Mitte“*;“ faßt mit
 „dem einen seiner goldenen Schnäbel das Objekt,
 „mit dem andern das Subjekt; indifferenzirt im
 „Herunterschlingen beide, und verdauet sie in dem
 „alle Endlichkeit verzehrenden, das Bedingte ab-
 „solut unbedingenden Unendlichen seiner Einge-
 „weide zum absolut Absoluten. Doch im Grunde
 „und nach der *wahren* Wahrheit nimmt er eben
 „so wenig etwas zu sich, als er etwas von sich
 „giebt; er bleibt ewig nüchtern und ewig ge-
 „sättigt; absolut Eins in ihm ist, was da frisset
 „und was da gefressen wird. Erzeugend ist er.
 „Er erzeugt aber nur seine Doppelheit, und
 „weil er *nothwendig* doppelt ist, so erzeugt er
 „sie in der That auch nicht. Weder aufwärts
 „noch niederwärts, weder diesseits noch jenseits
 „schauen seine zwey *gleichgekrönten* Häupter, son-
 „dern, ihren absolut entgegengesetzten Richtungen
 „zufolge, ewig nur gerade vor sich hin, zwie-
 „fach und einfach zugleich von der absoluten
 „Mitte aus. Es strecket aber, bald das eine, bald
 „das andere Haupt sich etwas vorwärts; Da-
 „durch werden alle Dinge, die alle sind Dinge
 „des Undings, der Endlichkeit, die gesammte
 „Schöpfung. Der Fraß entsteht so dem Fressen-
 „den, das Fressende dem Fraß. Und zu sich
 „selbst spricht das unendliche Doppelwesen, das
 „da *nicht* ist ein doppeltes: Ich bin, der ich
 „*Nicht* bin, und werde seyn, der ich *sie seyn*
 „werde.“

Allein Jakobi hat auch jetzt wieder Unrecht,
 bis ihm gleichfalls die Zeit wieder Recht geben
 wird.

Man sehe über diese durch Jakobi im Voraus
 gemachten Erfindungen des *Fichteschen* und *Schle-*
liu-

lingischen Systems — dessen Beilage zum Gespräche über Idealism und Realism, — Jakobi an Fichte, — Ueber das Unternehmen des Criticism, die Vernunft zu Verstande zu bringen etc. in Reinholds Beyträgen 3tes Stück, — Briefe als Anhang zu Schellings Lehre von Friederich Köppen.

14.

Eben die Vollendung dieses Verhängnisses der Philosophie (der Schule) ist, aber zugleich auch der Vorbothe des Aufganges eines neuern glücklicheren Gestirns für sie. Im Gefühle ihrer Unvergänglichkeit nun doch so nahe an ihrem gänzlichen Untergange beginnt sie endlich mit sich selbst vollständig ins Reine zu kommen, und sich selbst endlich auch vollständig darzustellen. Sie fängt jetzt, nachdem sie sich von der *einen* ihrer Seiten immer vergeblich *aus-* versucht hat, endlich an, sich auch noch nach *ihren andern* Seiten umzusehen. Sie beginnt eine neue in der Schule noch nie so ganz versuchte *vollständigere Regung*. Der einseitige Verstand hat sich ganz dargestellt. Es tritt nun die vielseitigere Vernunft auf, und macht Anstalten zu ihrer Darstellung. Man glaubte bisher in der Regel, Alles von der Spekulation allein erwarten zu können. Man kehrt nun, durch die erschöpften Täuschungen, die hier möglich sind, belehrt, von diesem Aberglauben zurück.

15.

Diese neue Regung der Philosophie äußert sich seit einiger Zeit schon sehr bestimmt. Nicht nur die
ruhi-

higern Förfcher, die eigentlichen Seher im Reiche der Wahrheit kündigen die neue Gestaltung, die kommen müffe, an. Selbst die phantasiereichern Denker, die bloßen Spieler mit der Wahrheit, die ihr dann aber doch durch manchen glücklichen Wurf auch irgend eine wenigstens halb - richtige Aeufserung abgewinnen, selbst diese spüren schon Etwas von einer bevorstehenden Aenderung.

16.

Es ist bekannt, was für ein Unwesen nun in manchen Kreisen mit dem Verstande, als wäre er der eigentliche Erbfeind der Menschheit, getrieben wird. Man fühlt nämlich jetzt auch da die endlich gewaltig genug hervorgetretene Unzulänglichkeit des *bloßen isolirten* Verstandes - Raiffonnements, weiß sich aber in der Undeutlichkeit und Unbehaglichkeit dieses Gefühls nicht anders zu retten, als daß man sich dem Unverstande in die Arme wirft, und der Welt ein Gleiches zu thun zumüthet. Die Vernunft heißt es alsdann, kann sich nur in soferne wahrhaft vernünftig äußern, als sie sich *unverständlich* äußert.

Man sehe unter andern Schellings und Hegels krit. *Journal der Phil.* wo es z. B. heißt: „Eine Idee ist, in soferne sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung, oder die Reflexion, (d. i. den Verstand) betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann.“ In demselben Journale (in einem andern Hefte) wird der Welt zu beherzigen gegeben, daß die Welt der Philosophie nothwendig eine ganz verkehrte

kehrte Welt, — daß Philosophie nur in dem Grade wahr sey, als sie dem *gefühlen* Menschenverstande entgegengesetzt sey u. s. f.

17.

Es geschehen deswegen von dieser Seite her von Zeit zu Zeit die seltsamsten Prophezeyhungen. Z. B. *Hegel* kündigt im angeführten Journale an, daß, nachdem durch *Kant*, *Jakobi* und *Fichte* der spekulative Churfreytag (wie er sich ausdrückt) in der ganzen Wahrheit und Härte seiner *Gottlosigkeit* wiederhergestellt worden ist; aus dieser Härte die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst, und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freyheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß. — *Wagner* meldet der Wissenschaft die Ankunft ihres jüngsten Tages. „Die Wissenschaft, sagt er, hat ihre Bahn geschlossen. Die Mystik fängt an, den Verstand in seine Sphären zurückzudrängen. — „Ich rede nicht ohne Götter.“ — Selbst *Schelling* proklamirt eine gewisse *krystalhelle Mystik* als den Gipfel aller Weisheit. Und hätte er auch dadurch nicht, und nicht durch andere eben so bestimmte Erklärungen den Tod aller alten, und die Auferstehung einer ganz neuen (nicht nur dem Ausdrucke, sondern auch der Sache nach neuen) Philosophie kundgethan, so deuteten ja alle übrigen Zurüstungen schon nachdrücklich genug darauf hin, z. B. sein Indifferenzpunkt, seine intellektuelle Anschauung, sein ideeller Schöpfungsakt, seine philosophische Konstruktion u. dgl.

Liegt

Liegt nun nicht allen diesen sonderbaren, verwirrten Aeußerungen ein andeutliches Vorgefühl einer nahen Umwandlung zum Grunde? Dafs der Ausdruck nicht richtiger ist, ist eine Folge der Neuheit des sich selbst noch fremden Gefühls und der dabey begreiflichermafsen sehr geschäftigen Phantasie, wodurch in der ersten Freude über die neue Aussicht diese Fremdheit noch mehr erhöht, und noch länger unterhalten wird.

18.

Aber auch die ruhigern Denker unserer Zeit verkünden die bevorstehende Aenderung schon seit geraumer Zeit und immer bestimmter. Schon *Kant* wollte, wenn man mehr auf die Tendenz seines Geistes, als seines Buchstabs sieht, nicht so fast die Philosophie selbst aufgestellt, als nur den Weg angezeigt haben, auf welchem sie sich endlich immer bestimmter und vollständiger aufstellen müsse. Und dieser Weg gieng dann, wie sich zeigte, schon nicht mehr so ausschliesslich, als man bisher geglaubt hatte, nur durch den Kopf allein.

19.

Bestimmter drückte sich *Fichte* aus. „Die praktische Vernunft, sagte er, ist die Wurzel aller Vernunft,“ und: „Was man für eine Philosophie wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen können wie.

„wie es beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele
 „des Menschen, der es hat.“

Man weiß, wie er sein ganzes System (dem
 Geiste*) nach) in seiner Bestimmung des Menschen
 aufstellte.

20.

Sogar Schelling erklärte sich in den schönern,
 freyern Augenblicken seines Philosophirens sehr deut-
 lich über die neue edlere Gestaltung der Philosophie.
 „Sein Zweck sey, sagte er im Jahre 1796 gegen einen
 „seiner Recensenten, die Philosophie von der Erlah-
 „mung zu befreyen, in welche sie durch die unglückli-
 „chen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der
 „Philosophie unausbleiblich fallen mußte, — zu bewei-
 „sen, daß wahre Philosophie nur mit freyen
 „Handlungen beginnen könne, und daß abstrakte
 „Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod
 „alles Philosophirens seyen. Die Frage: von welchem
 „Grundsatz die Philosophie anfangen müsse, sey eines
 „freyen Mannes, der sich selbst fühlet, unwürdig.
 „Die Philosophie sey reines Produkt des
 „freyen Menschen. Der Mensch sey zum Han-
 „deln, und nicht zum Spekuliren geboren, und es
 „müsse also sein erster Schritt in die Phi-
 „loso-

*) Dem bloßen Buchstab nach stand es freylich kalt
 und leer da, ein bloßes Luftgebäude des Raïson-
 nements.

„*Philosophie den Auftritt eines freyen Wissenschafts verkünden u. s. f.*“ Diese schönen Blicke in das innere Wesen der Philosophie wurden aber durch seine spätern Philosopheme wieder verdunkelt. Seine jugendliche Phantasie umspann seine höhere Vernunft mit einem neuen Gewebe von bloßen Schlüssen, die das beginnende Leben seiner früheren Aeußerungen wieder tödteten. Indess ist selbst sein nachfolgendes System wieder eine Wirkung des Strebens nach einer neuen lebendigen Philosophie, die da kommen soll. Er glaubt nur, der an sich todtten Spekulation dieses Leben durch die *bloße Phantasie* ertheilt zu haben.

21.

Salat sprach diese höhere Grundlage aller Philosophie noch bestimmter als seine Vorgänger aus. Er foderte ausdrücklich eine *moralische* Begründung derselben. Er erklärte ausdrücklich das Intellektuelle, also auch das Spekulative bloß für das, was zum Ursprünglichen, das auf einem ganz andern Felde liegt, und vor dem Intellektuellen schon vorhanden seyn müsse, nur erst hinzukommen könnte, und soll. Ihm war der Begriff oder die Spekulation nur zum Darstellen des Wahren bestimmt. Zur ersten Auffassung desselben fand er einzig einen höhern Akt hinreichend, *den Akt der freyen Ehrfurcht für das Gute und Heilige.*

22.

Selbst manche kältere, und, wie es scheint, mehr nur dem Raïsonnement ergebene Denker deuteten seit Kant auf ein lebendigeres Princip hin. Ist es nicht Etwas lebendigeres, als Spekulation im gemeinen Sinne, wenn z. B. der tiefe und gründliche Forscher *Fries**) Philosophie zwar durch Spekulation zu Stande kommen läßt, aber diese Spekulation auch für das *Produkt der inneren Selbstbeobachtung* erklärt, und überdies noch ausdrücklich anmerket, daß man gewöhnlich meine, es werde, um philosophiren zu können, ausser einiger *logischer* Ausbildung des Verstandes weiter keine *Kunst* erfordert u. s. f.?

Ist es nicht ebenfalls Etwas Lebendigeres als Spekulation in dem gegenwärtigen gewöhnlichen Sinne, wenn der klare und ruhige Denker *Krug* die Spekulation zwar bis zur *Vereinigung des Seyns und Wissens im Bewußtseyn* vordringen läßt, sie aber dort als bey der Gränze alles reellen Forschens stehen bleiben, und anstatt über das Bewußtseyn hinaus klettern zu lassen, *sie vielmehr in dasselbe nur tiefer eindringen heisst*, um zwar auf *Befriedigung* Verzicht zu thun, dafür aber *Beruhigung* einzuholen? u. s. f.

23.

Jakobi (der den ganzen neuen Krieg auf dem philosophischen Felde *eigentlich immer als Sieger ehren-*

*) In seinem wichtigen Werke: *Reinhold, Fichte und Schelling*.

renvoll mitmachte) wies am *ununterbrochen-*
sten auf die neue Richtung hin, welche die Philoso-
 phie nehmen müsse, wenn sie glücklich seyn sollte.
 Er machte unausgesetzt, und mit seltenem Nachdrucke
 auf das *lebendige* Princip aufmerksam, das bisher
 noch jeder Schule entchlüpft war, und von welchem
 gleichwohl allein alle wirkliche Wahrheit kommen
 kann. Er behauptete zwar, daß der Wohnsitz dieses
 höhern, lebendigern Wahren — der Wissenschaft über-
 haupt unzugänglich sey, „weil der Geist keine wis-
 „senschaftliche Behandlung verträgt, weil er nicht
 „Buchstabe werden kann. Er, der Geist, muß also
 „draussen bleiben vor den Thoren seiner *Wissenschaft*;
 „wo sie ist, darf Er *Selbst* nicht seyn. Darum buch-
 „stabieret, wer den Geist zu buchstabieren wähnt,
 „zuverlässig etwas anderes, wissentlich oder unwissent-
 „lich. Mit anderen Worten: Wir vertilgen nothwen-
 „dig den Geist, indem wir ihn in Buchstaben zu ver-
 „wandeln streben, und der sich für den Geist ausge-
 „bende Buchstabe lügt. Er lügt, denn es ist nie der
 „*Buchstabe des Geistes*, was sich diesen Nahmen bey-
 „legt; es ist, von dieser Seite angesehen, lauter Be-
 „trug damit, denn der wahrhafte Geist hat keinen
 „Buchstaben.“ Allein Jakobi konnte dieses nur in
 der Konsequenz seines Begriffes, und nur von der
 Wissenschaft im gemeinen Sinne, in welchem sie aus-
 schliesslich der Spekulation angehört, behauptet haben.
 Er gieng ja doch selbst alle die verschiedenen Ver-
 suche höherer Wahrheit, besonders die seiner Zeit,
 prüfend durch. Ein Beweis, daß aus ihm ein gehei-
 mer

mer Glaube, „es könne sich in ihnen doch eine Spur des Wahren offenbaren,“ beywohnte. Dafs seinem hohen Sinne, vor welchem die Wahrheit mit so lebendiger Heiligkeit stand, keiner dieser (in gemeiner Bedeutung wissenschaftlichen) Versuche genügte, das ist sehr begreiflich. Dafs ihm aber irgend ein neuer, der in höherem Sinne wissenschaftlich wäre, endlich doch im Wesentlichen genügen würde, und dafs er an der Möglichkeit eines solchen nicht verzweifelte, weil er ihn in den Anstrengungen Anderer suchte, und in seinen eigenen eigentlich schon besafs, das leuchtet nicht weniger ein.

24.

Köppen, der Freund Jakobi's, äufserte sich in demselben lebendigen Geiste seines Freundes, z. B. in Reinhold's Beyträgen 3ten H. „Freyes unsterblicher Wesen, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe, wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffest, weist: Walten — des Unendlichen über dir, Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben. Glückseligkeit ist nur der Rauch des nie versiegenden Feuers, welches unsere Brust durchglüht; moralisches Gesetz nur die für sich selbst leere Schaaale der Frucht; Religionsphilosophie nur ein Zeugniß der im Menschen gefundenen Religion. Der gottgeschaffene Geist zündet jenes Feuer, wirkt

„die Frucht, und schauet mit angeborenem „*Auge den Schöpfer.*“ Und in Schellings Lehre etc.: „Soll die Menschheit sich retten von dem Zustande völliger Erschlaffung, in welchem sie mit der Frucht ihres Zeitgeistes, dem Nichilismus, versinke; soll sie genesen von dem allmählichen Absterben jeglicher Lebenskraft; soll sie nicht gemordet in der Nacht, die keine Nacht mehr ist, weil sie nimmer ein Tag erhellt, dereinst vermodern in dem Grahe aller Tugenden, so muß sie aufgeben die Konkrescenz des Guten und Bösen, Gottes und des Nichts, der Freyheit und der Nothwendigkeit. Nur Etwas beseelt und begeistert den Menschen; das Nichts läßt ihn hohl, entgeistert ihn. Mit Begeisterung erwacht in uns die Fülle des Lebens, wir streben empor zu höherer Würde, und entfliehen der öden Leere. — Für die Todten ist keine Schrift und Rede, sondern für die Lebendigen u. s. f.“

25.

Ist es nicht derselbe Drang nach einer vollständign und lebendign Philosophie, was *Bouterwek* nöthigt, den philosophischen Scheidungsproceß, durch welchen in unserm Bewußtseyn das Bleibende vom Veränderlichen u. s. w. abgelöst werden soll, einen *virtuellen*, und nicht bloß *logischen* zu nennen, und auszurufen: „Mit sich selbst, mit dem lebendigen Ge-
„triebe seiner Vorstellungen (nur der Vorstellungen?)
„nicht mit toden Formeln und Heischesätzen hat es
„der

„der Mensch zu thun, der das Räthsel seines Daseyns
zu lösen unternimmt, das heisst, der wirklich, nicht
blofs dem Scheine und der Methode nach, philosophirt.“

Ist es also nicht derselbe Drang nach einer geistvollen
Philosophie, der ihn in der Ueberzeugung, daß das
angeführte lebendige Getriebe unter dem Messer der
bloßen Spekulation immer ersterben müsse, nöthiget,
eine Wissenschaft einer völligen *spekulativen*
Resignation aufzustellen, und zur Ergreifung des
dem Messer entfliehenden Lebens ein anderes Werk-
zeug vorzuschlagen?

26.

Ist es nicht ebenfalls derselbe schöne Drang, der
einen *Bardili* und *Reinhold* (den *Reinen* und *Hol-*
den, wie ihn *Jakobi* nennt) nöthiget, die große Auf-
gabe zwar wieder durch *bloßes reines Denken**) zu
lösen, aber dieses Denken auch in einem ganz
neuen lebendigem und belebendem Sinne
zu nehmen, als es jemahls zuvor genommen wurde?

27.

Kündigen nicht auch *Rückert* und *Weist* dasselbe
Gefühl der Nothwendigkeit eines lebendigem Philoso-
phirens an, wenn sie alles *Theoretisiren für Thorheit,*
und nur das Praktische für Weisheit er-
klären?

L a

28.

*) Wir werden dieses Denken in der Folge wieder zu
berühren Gelegenheit bekommen.

Und was ist es, was erst neuerlich einen *Eschenmayer* zur Apostasie von der philosophischen Kirche, zu der er sich bisher bekannte, hinzudrängen begann? Was ist es, was ihn antrieb, eine *Nicht-Philosophie über die Philosophie hinaufzubauen*? Würde er ein höheres Stockwerk aufzuführen versucht haben, wenn er in dem unteren genug Licht und Leben gefunden hätte?

Am bestimmtesten, und (wiewohl nur in einer Skizze) doch im Wesentlichen auch am vollständigsten sprach ein Ungenannter das Bedürfnis und die erste Regung einer neuen lebendigen Philosophie aus — in *Bouterweks Museum 2ten Heft*. (Aphorismen über das Absolute etc.) Er zeichnet mit einigen wenigen Zügen die bisherigen (Schul-) Philosophien, wovon, wie er sagt, die eine das Objektive, die andere das Subjektive als Absoletes aufstellte, und, als keine die Probe bestand, endlich eine dritte Objektives und Subjektives zusammenlöthete. Er entwirft ferner ebenfalls nur mit einigen wenigen Zügen das Bild der neuen (versteht sich — vorzüglich nur für die Schule neuen) Philosophie. Er bestimmt nämlich die Idee des Abso-luten, den Weg dazu, und das Verhältniß des Abso-luten zum Relativen, Alles mit einer neuen lebendigeren Kraft, und drückt sich da unter Andern so aus: „Zum Göttlichen, und wahrhaft Wahren führt keine
„Vor-

„Vorstellung, und deren Zergliederung, und
 „eben so wenig auch die Verbindung mehrerer
 „Vorstellungen, oder ein Schluss, und ein Rai-
 „sonnement, sondern man lernt es nur durch un-
 „mittelbare Beschäftigung, und durch
 „die innigste Vereinigung mit dem-
 „selben finden u. s. f.“

39.

Es ist also auf dem Gebiete der Philosophie unläugbar ein neuer höherer Geist rege, der sich nicht mehr in die Fesseln des bloßen Raisonnements schlagen lassen, sondern der frey wandeln will, um Leben zu geben, und zu genießen. Es ist unläugbar eine neue (Schul-) Philosophie im Erwachen, eine lebendigere, als die *bisher immer todtgebohrne Tochter der Spekulation* war. Bisher hatten sich die Schule, und die bessere, gebildete Welt so in die Weisheit getheilt, daß diese den Geist für sich behielt, und jener gewöhnlich nur den Kadaver überliefs zur künftlichen oft wunderbaren Anatomirung. Nun soll es, wie man sieht, anders werden. Nun fragt auch die Schule nach demselben Geiste, der in dem wirklichen höhern Leben lebet und belebet.

II.

Gemeinschaftliches Gebrechen und Resultat der bisherigen (Schul-) Versuche.

31.

Wie kann nun aber auch die Schule zum Besitze dessen gelangen, was die bessere Welt schon immer besaß? Wie kann auch ihr der Geist dessen werden, wovon ihr schon mancher, aber immer noch nicht ganz befriedigender Ausdruck geworden ist?

Sie muß sich vor Allem in ihrem ganzen bisherigen *Verfahren* selbst prüfen.

Dieses Verfahren war sich bisher im Ganzen sehr entgegengesetzt. Haben alle diese entgegengesetzten Zweige ein gemeinschaftliches Gebrechen, so ist dieses das *Grundgebrechen* des ganzen Verfahrens, und es öffnet sich mit seiner Entfernung zugleich nothwendig eine Aussicht auf eine schönere Zukunft. Die Schule lernt an ihm dasjenige kennen, was sie, um künftig glücklicher zu seyn, zu *meiden* hat.

Tragen aber auch alle diese Zweige ungeachtet ihrer Verschiedenheit doch eine gemeinschaftliche Frucht, so deutet diese auf eine bey aller äußern Verschiedenheit doch noch obwaltende Gleichheit einer innern geheimen *Kraft* hin, derer stärkere Benützung ebenfalls, wie die zuvor bemerkte Entfernung, auf eine
schö-

schönere Zukunft führen muß. Die Schule lernt an ihr dasjenige kennen, was sie, um künftig glücklicher zu seyn, *thun* muß.

32.

Alle die verschiedenen Versuche, welche bisher unternommen wurden, lassen sich (nach 46. 47. 48. des ersten negativen Theils) unter die Rubrike von *theoretischen* oder *spekulativen*, und *mystischen* oder *praktischen* (die *letzten leidender oder thätiger Art*) bringen.

Was ist ihnen allen gemeinschaftlich? Die *spekulativen* erwarten ihr ganzes Heil von der Anstrengung des *Erkenntniß-Vermögens*, eigentlich des höchsten Bestandtheils derselben, der Denkkraft im weiten Sinne. Vom *Gefühl- und Begehrungs-Vermögen* hoffen sie genau genommen Nichts. Diese müssen nach ihnen nur abwarten, was jenes über sie entscheidet. Diese sind also von der Führung des Entscheidungsprocesses selbst ausgeschlossen.

Die *mystischen* Versuche thun das Gegentheil. Sie erwarten ihr ganzes Heil vom *Gefühl- und Begehrungs-Vermögen*, und schließen das *Erkenntniß-Vermögen*, die höhere, spekulirende Denkkraft aus. Nach ihnen muß sich die Denkkraft die Ausprüche des Gefühls und des Willens unbedingt gefallen lassen, ohne auch mit zu Gerichte sitzen zu dürfen.

33.

Das Gemeinschaftliche in der Anstrengung aller Versuche besteht also darin, *dass sie insgesamt die eine oder andere unserer höhern geistigen Kräfte ausschliessen.*

34.

Keiner dieser Versuche löst die große Aufgabe der Philosophie ganz auf. Keiner stellt in seiner ganzen Konsequenz genommen jene große allumfassende Einheit in uns her, welche alle Selbstentzweyung aufzuheben im Stande ist. Die *spekulativen* Versuche lassen das *Herz*; die *mystischen* den *Kopf* unbefriedigt.

35.

Dieser Mangel an Befriedigung des einen oder andern Theils ist die nothwendige Folge des jedesmahligen Versuches. Der Kopf kann zunächst nur für sich Rath schaffen, und so kann auch das Herz zunächst nur für sich sorgen. Der spekulative Versuch strengt aber, wenigstens soviel an ihm liegt, nur den Kopf; der mystische nur das Herz an. Jeder gelangt also, wenigstens in soferne er sich seiner bewusst und konsequent ist, nur zur Befriedigung für seine in Thätigkeit gesetzte Kraft.

36.

Das zuvor bemerkte Ausschliessen der einen oder andern Kraft ist daher Einseitigkeit, ist fehlerhaft, ist
das

das allen bisherigen Versuchen gemeinschaftliche Gebrechen, welchem jeder neue, um glücklicher zu seyn, auszuweichen hat.

Kein Versuch, der volle Befriedigung verschaffen soll, soll nur Eine unserer höheren geistigen Kräfte aufbiehen.

37.

Die Wirkung, die bisher am Ende da stand, war zwar nie ganz befriedigend. Sie war aber doch auch nie ganz unbefriedigend. Es fand sich nämlich zwar nie der ganze innere eigentliche Mensch, aber doch entweder sein Kopf, oder sein Herz befriedigt.

38.

Selbst derjenige Bestandtheil des Menschen, welcher jedes Mahl unbefriedigt blieb, blieb es nie ganz. Es gieng bey keinem spekulativen Versuche das Herz, bey keinem mystischen der Kopf ganz leer aus. Immer ward auch dem einen oder andern, wenigstens durch irgend eine Inkonsequenz, durch einen Zufall u. d. gl. doch Etwas von einer Befriedigung zu Theil. Immer both sich am Ende dem Herzen doch auch Etwas zu lieben, oder zu achten, — und dem Kopfe doch auch noch Etwas zu denken an.

39.

Es konnte sich nie eine einzige Seite des innern höheren Menschen allein regen. Die Regung, die in
der

der einen entstand, mußte sich immer auch allen übrigen mehr oder weniger mittheilen. Die Menschheit ist ein lebendiger Organismus, in welchem immer das ganze vielfach ineinander verschlungene Leben in allen seinen Theilen zugleich wirkt. Zittert doch im toten Instrumente nie eine Saite ganz allein!

Wenn also gleich der eine philosophische Versuch, soviel an ihm lag, das Herz, der andere den Kopf ausschloß, so wirkte demungeachtet im ersten Falle doch auch jenes, und im zweyten doch auch dieser wenigstens insgeheim, obgleich unter dieser Bedrückung nicht gehörig mit, und es gab also jedes Mahl für jeden Bestandtheil wenigstens einige Befriedigung.

40.

Das ganze Resultat jedes Versuches war daher, wie man sieht, immer zusammengesetzt aus einem offenen durch Konsequenz erhaltenen, und aus einem geheimen durch Inkonssequenz bewirkten Bestandtheile. Wir müssen, um zur Bestimmtheit unserer Ueberzeugungen zu gelangen, jedem Versuche die Art seiner Zusammensetzung angeben.

41.

Der *spekulative* Versuch befriedigte mehr den Kopf, als das Herz. Dem Kopf ist es aber zunächst nur um den *Ausdruck* des Geistes und nicht schon um diesen selbst zu thun. Dieser Geist selbst kann eigentlich und anhaltend nur in den wärmern Gefilden des Herzens

gedeihen. In den kältern des Kopfes kann er jedes Mahl nur uneigentlich und vorübergehend erscheinen; denn um da aufzutreten, bedarf er eines Körpers, genannt „Ausdruck.“ Er bedarf da des Wortes und des Begriffes, welche im Grunde nur verhüllende und wandelbare Umgebungen, hier aber doch nun ein Mahl unentbehrlich sind.

Der spekulative Versuch lieferte also am Ende mehr nur Ausdruck (Begriff und Wort), als Geist.

42.

Das Mißverhältniß des Ausdrucks zum Geiste nahm mit dem Grade der Spekulation, und der bisher damit unzertrennlichen Ausschließung des Gefühles und der Willensthätigkeit zu. Es wurde immer mehr Ausdruck, und immer weniger Geist.

Der spekulativste konsequente Versuch lieferte am Ende das Maximum von Ausdruck, und das Minimum von Geist — einen unendlichen Ausdruck, und die Null von Geist.

Sein Resultat war eigentlich, wie schon früher angemerkt wurde, das *reine* (bloße) Wort ohne allen höheren, eigentlichen Geist. Freylich hatte bey ihm die Phantasie den freyesten unermesslichsten Spielraum, und da die Regungen der Phantasie ihrer Unruhe wegen auch ein Leben, etwas Geistiges, zu verrathen scheinen, so ist es begreiflich, wie sich dieser im eigentlichen höheren Sinne *geistloseste* Versuch für den *geistvollsten* halten konnte, und bey der ihm vorzüglich eigenthümlichen Selbstverwirrung halten mußte.

43.

Der *mystische* Versuch befriedigte mehr das Herz, als den Kopf. Dem Herzen ist es zunächst nur um den *Geist*, und nicht um den Ausdruck zu thun. Ihm liegt Alles an dem inneren Leben, und Nichts an dem Begriffe oder Worte, in welchem sich dieses Leben darstellen soll.

Der mystische Versuch lieferte daher mehr Geist als Ausdruck (als Begriff und Wort).

44.

Das Mißverhältniß des Geistes zum Ausdruck wuchs auch hier mit dem Grade der bloßen Willens-thätigkeit, und vorzüglich des bloßen Gefühles, und der damit bisher ebenfalls unzertrennlichen Ausschließung der Denkkraft. Es wurde hier immer mehr Geist und immer weniger Ausdruck.

Der mystischste konsequente Versuch lieferte am Ende das Maximum von Geist, und das Minimum von Ausdruck, lauterer Geist, und die Null von Ausdruck.

Sein Resultat war eigentlich die *reine* (bloße) *Vision* ohne allen Begriff und ohne alles Wort. Auch bey ihm hatte die Phantasie freyen durch keine bestimmte *deutliche* Schranken begränzten Spielraum, und es ist, da die Phantasie alles will und alles kann, wieder begreiflich, wie dieser Versuch, welcher seiner innern wahren Natur nach der *in sich verschlossenste* Versuch ist, doch auch, besonders wenn er ein bloßer Gefühls-Versuch, also von der leidenden Gattung ist, zugleich der
auffer

auffer sich thätigste, bekehrsuchtigste u. d. gl. werden könne. Es ist begreiflich, wie er seine Begriffe, obwohl er konsequent genommen selbst keine hat, doch überall aufdringen zu wollen im Stande sey.

45.

Die allen bisherigen Versuchen bey aller ihrer Verschiedenheit gemeinschaftliche Frucht ist also ein *unverhältnissmässiges Gemische von Ausdruck und Geist*. Zwar herrschte darin der eine oder der andere oft in einem so ungemeinen Grade vor, daß dieser eigentlich ganz allein vorhanden zu seyn schien. Allein der andere war dann doch auch immer wenigstens noch in irgend einem Fragmente vorhanden. Die zum Grunde liegende Ahnung, daß beyde nöthwendig seyen, zwang selbst da, wo die Null des einen eingetreten zu seyn schien, immer auch noch Etwas von dem andern ab. Bey der *reinen* Null hätte die ganze Ahnung schweigen, also die ganze hiehergehörige Erscheinung sowohl des Geistes, als des Ausdruckes unterbleiben müssen. Deswegen gab es noch keine Spekulation, die gar nicht fühlte und handelte, und keine Mystik, die gar nicht dachte und sprach.

46.

Das wahre Resultat soll aber eine *verhältnissmässige Verbindung des Geistes mit dem Ausdrucke*, soll also keine Begünstigung des Einen auf Kosten des Anderen, sondern das möglichst vollständige Gleichgewicht von beyden seyn.

Das Gleichgewicht der Beyträge in der Wirkung hängt von dem Gleichgewichte der beytragenden Ursachen ab. Die Denkkraft, die Spekulation liefert den Ausdruck; das Gefühl und die Willenshätigkeit aber den Geist.

Jeder Versuch also, welcher ganze Befriedigung verschaffen will, soll alle unsere höheren geistigen Kräfte und alle in gleichem Grade aufbiethen.

Vorläufig ergibt sich aus der Ansicht des bisherigen Zustandes von Philosophie nur dieser *Wink*, für die Einleitung eines neuen. Die *gründlichere und ausführlichere Ueberzeugung* von der Nothwendigkeit der Anstrengung aller drey genannten Geistes - Kräfte kann erst im Verfolge der Untersuchung eintreten. Der vorläufige Wink ist nur ein Fingerzeig der *Erfahrung*. Er muß aber auch noch durch einen Ausspruch der *Vernunft* bestätigt und näher bestimmt werden.

III.

Blicke in die Organisation des menschlichen Geistes.

48.

Ehe man in irgend einem Fache auf reelle und nicht bloß logische Wahrheit ausgeht, muß man, um nicht vergeblich auszugehen, zuvor auf sich selbst blicken, und diejenige Kraft in sich prüfen, mit welcher man sich der Wahrheit bemeistern will.

Wo ist diese Selbstprüfung nöthiger, als auf dem philosophischen Gebiete, auf welchem die Wahrheit, die erobert werden soll, die höchste ist, also die Kraft dazu die größte seyn muß?

49.

Die Wahrheit auf dem philosophischen Gebiete ist nicht nur die höchste, sondern auch die umfassendste. Man hat also die berührte Kraft nicht nur von der einen oder andern Seite, sondern in ihrem ganzen Umfange zu prüfen.

50.

Diese Kraft in uns wird gewöhnlich unser Geist (unsere Seele, unser Gemüth) genannt. Es ist also das, was Geist heißt, und es ist dieses ganz, nämlich in allen seinen Hauptrücksichten zu prüfen. Es ist die voll-

vollständige Organisation unsers innern Lebens in allen seinen *Hauptrichtungen* zu untersuchen.

51.

Durch den Ausdruck „Geist“ wird hier, wie man sieht, nur überhaupt das Princip unsers inneren Lebens bezeichnet. Ohne in die Bestimmung der *weniger wesentlichen* Merkmale dessen, was Geist genannt wird, einzugehen, sollen damit nur seine *wesentlichsten* angedeutet werden. Ohne nämlich Etwas über seine Einfachheit oder Zusammensetzung u. d. gl. zu bestimmen, soll damit nur seine Selbstthätigkeit u. f. f. angezeigt werden.

52.

Dieses Princip unsers inneren Lebens nun *erkennt, fühlt, begehrt*, und stellt sich daher als Erkenntniß - Gefühl - und Begehrungs - Vermögen dar. Wir haben also die Beschaffenheit unsers Erkenntniß - Gefühl - und Begehrungs - Vermögen zu untersuchen.

53.

Ob diese drey Vermögen drey verschiedene Aeste eines einzigen Grundstammes, oder nur drey verschiedene Seiten eines ganzen ästelosen Stammes überhaupt, ob sie also in ihrer Wurzel verbundene, in ihrer Fortsetzung aber getrennte Kräfte, oder nur Akte, Functionen einer einzigen Kraft sind, das ist für sie, und für uns weniger wesentlich, als dieses, was sie, sie mögen übrigens seyn, was man will, zu leisten im Stande

Stande sind. Wir haben also zu untersuchen, was sie leisten können.

In jedem Falle ist diese letzte Untersuchung vor Allem nothwendig. Soll es ja die erste auch noch seyn, so kann sie wenigstens erst nach dieser zweyten vorgenommen werden.

54.

Bey einer Untersuchung kann es entweder nur um das Wesen des zu Untersuchenden überhaupt, oder auch um die ausführliche Entwicklung der aus dem Wesen hervorgehenden einzelnen Merkmale, und der darauf gegründeten einzelnen Gesetze u. s. f. zu thun seyn. Hier, wo es sich nur um die *Hauptsache* allein frägt, kann auch nur die nähere Bestimmung des *Hauptwesens* allein nöthig seyn.

55.

Uebrigens ist aber dieses *Hauptwesen* irgend eines Gegenstandes nicht ganz bestimmbar, wenn nicht auch sein *Hauptverhältniß* bestimmt wird. Es ist also von jedem der zuvor berührten Gegenstände unserer Untersuchung außer seiner wesentlichen inneren Beschaffenheit auch noch seine wesentliche äußere Beziehung anzugeben.

A.

Was vermag die Empfindung?

56.

So wie sich der Geist *überhaupt* von zwey einander sehr entgegengesetzten Seiten, von einer leidenden und von einer selbstthätigen zeigt, so zeigt er sich insbesondere in Rücksicht seines *Erkenntnißvermögens*.

Es ist hier vor der Hand wieder nicht nöthig, tiefer einzudringen, und zu bestimmen, ob dieses Leiden sich auf Eindrücke von Aussen oder auf Selbst-eindrücke beziehe. Hier ist es indeß genug, zu wissen, daß er leiden, d. i. nehmen, sich geben lassen u. d. gl. könne, ob von sich, oder von andern, das gilt hier gleichviel, und wird sich später von selbst ergeben.

57.

Zur leidenden Seite des erkennenden Geistes gehört seine *Empfindungsfähigkeit*.

58.

Was geht in ihm vor, wenn er empfindet? Er überläßt sich den Eindrücken, die auf ihn geschehen. Er giebt sich also einer wirkenden Gewalt hin, ohne selbst zu wirken. Er *leidet* Einwirkungen.

Er *überläßt sich*, *giebt sich hin*, *leidet*, in soferne er *empfindet*. Er kann vielleicht zugleich auch thätig seyn. Das ist er aber alsdann nicht
als

als empfindend. Sein Leben ist nicht weniger zusammengesetzt, als das des Körpers. Man muß aber die Antheile der verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen nicht miteinander vermengen.

59.

Er leidet Eindrücke, Einwirkungen u. d. gl. heißt: Er wird afficirt, (gerührt, berührt) d. i. er wird verändert in Hinsicht des Zustandes, in welchem er sich befindet, — er wird von einem Zustande in einen andern versetzt. Empfinden ist also ein Afficirtwerden, ein Verändertwerden in Betreff seines Zustandes, ein Versetztwerden von einer Lage in eine andere.

Es versteht sich „Ein Afficirtwerden des Geistes, des Bewußtseyns, und nicht etwa bloß seiner Hülle, des Körpers, durch welches Medium das Afficiren gehen muß, das ihn erreichen soll.“

60.

Dieses Verändern des Zustandes ist immer etwas Zusammengesetztes, etwas Mannigfaltiges. Denn man setze sogar, daß die verändernde Einwirkung selbst ganz einfach sey, so muß doch sogar in diesem Falle die Wirkung zusammengesetzt werden, indem dieselbe ja nothwendig immer wenigstens Eine Seite des vorigen Zustandes ändert, aber eben dadurch auch das Verhältniß derselben zu allen übrigen aufhebt, und so also mehrere neue Verhältnisse einleitet. Deswegen fühlt sich der Geist auch bey jeder neuen Empfindung, wenn gleich verworren, doch lebhaft immer an mehre-

ren Seiten ergriffen, immer von einem Mannigfaltigen gepackt.

61.

Die Berührung (*Afficirung*) mag unmittelbar, wie bey den gröbern Sinnen, oder mittelbar, wie bey den feinem, geschehen; sie bleibt immer eine Berührung, also die Empfindung immer ein Leiden einer Einwirkung.

62.

Das Empfinden erscheint in keinem andern Lichte, wenn man auf das Resultat sieht, welches dadurch zu Stande kommt. Man gelangt durch Empfinden zu nichts Anderem, als zu einer *Wahr-Nehmung*, d. i. zu nichts Anderem, als zu einer *Annahme* eines Etwas, als eines *Wahren*, folglich zu einem sich *Ge-ben lassen*, also wieder zu einem *Leiden*.

63.

Die Empfindung ist daher sowohl während ihrer Dauer, als bey ihrem Schlusse immer nur ein Leiden, ein mit sich Geschehen lassen. Sie ist in der ersten Rücksicht ein Afficirtwerden von Etwas, in der zweyten ein Beschenkt, Bereichert werden mit Etwas.

64.

Was ist nun das, was durch Empfindung erhalten wird? Eine Nachricht von einem Mannigfaltigen, von einem aber vor der Hand freylich nur verworrenen Vielen.

65.

Dieses Mannigfaltige ist aber, in soferne wir bloß auf das sehen, was uns die Empfindung davon sagt, in uns, *nicht außer uns*. Es ist, wenn wir streng bey der bloßen Aussage der Empfindung stehen bleiben, nur die Störung unserer alten Lage, und die Einleitung eines neuen. Es ist nur unser Zustand, und nichts weiter.

Die Ursache, welche den Zustand bewirkt, mag vielleicht *außen* uns liegen. Davon weiß die *Empfindung* nichts. Diese weiß nur von der *Wirkung*, und die Wirkung ist in uns.

66.

Wir empfinden daher, genau genommen, nur unser *Afficiretwerden*, nur das in uns *Bewirkte*, nicht das *Afficiren*, oder gar das *Afficirende*, nicht das *Wirken*, oder gar das *Wirkende* selbst. Was wir mehr zu empfinden glauben, ist nicht Produkt der Empfindung, sondern einer anderen Funktion oder Kraft in uns, ist also Etwas zu der Empfindung erst *Hinzukommendes*, ein, wie wir später sehen werden, *Erschlossenes*.

67.

Die *Empfindung*, als solche, gelangt also nicht über sich selbst hinaus. Sie gelangt nie zu irgend einem Gegenstand außer ihr. Sie gelangt ja eigentlich nicht ein Mal zu dem *Wirken* eines äußeren Gegenstandes, folglich um so weniger zu diesem selbst.

Die

Die Empfindung, als solche, bleibt vielmehr immer nur in sich selbst versunken, nur auf sich selbst allein beschränkt ohne alle Ahnung eines „*Ausser ihr*.“ Sie sieht nur sich, und sonst Nichts.

Wer diesen inneren Gründen nicht genug vertrauen kann, der erinnere sich auch noch an manche auffallende äussere! Sagt uns nicht schon die bloße Erfahrung oft sehr bestimmt, wie wenig die Empfindung von einem „*Ausser ihr*“ wisse? Z. B. Es wird Jemanden eine Hand, ein Fuss u. d. gl. abgenommen. Er glaubt oft noch nach der Amputation in dem ~~abgenommenen~~ Gliede Schmerzen zu empfinden u. f. f.

68.

Es scheint zwar, wenn man nicht genau beobachtet, als gelangte die Empfindung unmittelbar an ihren empfundenen Gegenstand, oder wenigstens unmittelbar an den Wirkungskreis desselben hin. Allein es ist Selbsttäuschung, wenn man dieses Hingelangen zu einem „*Ausser ihr*“ *ihr* (der Empfindung) beylegt. Ihr ganzes Wesen ist ja offenbar mit dem Afficirtwerden und mit dem Bekanntwerden dieses Afficirtwerdens geschlossen, und dieses Afficirtwerden geht ja im Afficirten, im Empfindenden, und nicht ausser demselben vor. Das berührte „*über sich selbst Hinausgelangen*“ ist also nicht das Werk der Empfindung, sondern, wie zuvor schon angemerkt wurde, eines zu ihr erst Hinzukommenden, nämlich des Schlusses. Es zeigt sich dieses auch da sehr bestimmt, wo dieses

Hin-

Hinzukommende, dieser Schluß, noch sehr schwach, und jene (die Empfindung) noch sehr vorherrschend ist. Es entsteht nämlich da gleichsam ein Zusammenrinnen des Empfundenen, des Objekts, und des Empfindenden, des Subjekts, in ein einziges Bewußtseyn. Es währet z. B. eine geraume Zeit, bis sich das neugebohrne Kind von den äußeren Gegenständen unterscheidet. Eben so löst sich das durch irgend eine heftige Empfindung überäubte Bewußtseyn nur allmählig, so wie die Kraft zu denken zurückkehrt, wieder von den Dingen außer ihm ab, mit welchen es gleichsam ganz vermischt war u. s. f.

69.

Wie wenig die Empfindung, als solche, über sich selbst hinausgelange, ist vorzüglich auch daraus klar, daß sie bey ganz verschiedenen Gegenständen, wenn nur die Einwirkungen derselben gleich sind, ganz dieselben Erscheinungen von sich giebt. Einige unruhige Blutstropfen können sie eben so anregen, als wirkliche große Lebensereignisse. Was geschieht nicht alles in unsern Träumen, in denen des Schlafes und des Wachens. Man erinnere sich z. B. an Hufelands Geister-Erscheinung, deren Zauber — — durch Egel aufgelöst wurde.

Die Empfindung weiß also von einem Gegenstande außer ihr so wenig, daß in die Stelle, die sie dafür leer läßt, ein Tropfen Flüssigkeit eben so gut paßt, als eine Assemblée, oder ein Weltsystem.

Wenn man daher auch meint, die Empfindung halte sich aufser dem Empfundenen, und stelle sich diesem gleichsam gegenüber, oder wenigstens dicht neben ihm auf eine Seite hin, so ist das nur Verwirrung dessen, was erst der Schluss unternimmt, mit dem, was die Empfindung thut, oder vielmehr nicht thut, sondern nur leidet. Diese thut, wie wir wissen, eigentlich Nichts, sondern läßt nur thun. Sie hält sich also auch nicht aufser einem Anderen, und stellt sich demselben nicht gegenüber, noch mit demselben auf eine Seite hin, sondern bleibt nur stehen oder liegen, und läßt sich afficiren, und mit dem Afficirtseyn bekannt machen.

Daher ist auch da, wo sie allein statt hat, die Gewalt des einwirkenden Principa so groß ist. Dieses Princip ist thätig, und von Seite des Gegenstandes, auf den es thätig ist, ist bloßes Leiden vorhanden.

Sieht man auf die Gesetze, an welche die Empfindung gebunden ist, so wird es noch einleuchtender, daß sie nicht über sich selbst hinaus kann. Alle diese Gesetze, die verschiedenen *Zeitbedingungen*, und wegen der Anschauung, womit die Empfindung nothwendig verbunden ist, auch die *Raumbedingungen* sind insgesamt nur wieder in uns selbst. Unser Empfindungsvermögen ist durch diese Gesetze an eine gewisse Art von Organisation gebunden. Wir können nur auf die uns angewiesene Art und Weise, also

in aller Hinsicht nur unsere Zustände und mehr nicht empfinden.

72.

Die Empfindung vermag daher in keinem Falle mehr, als uns zu zeigen, was wir leiden. Sie erhebt uns nie über das Bewußtseyn unsers Afficirtseyns. Sie thut uns nichts anderes kund, als unsere eigenen Zustände.

Wir gelangen durch sie in keiner Hinsicht über das bloß subjektive „*sich befinden*“ auf das objektive „*Wirken*“ oder „*Seyn*“ hinaus.

Sogar wenn es anderswoher ausgemacht wäre, daß der erregten Empfindung eine erregende Ursache außer ihr entspreche, so würden wir doch durch die Empfindung von dieser Ursache nichts Objectiv - Gültiges, d. i. nichts, was ihr in aller Rücksicht angehörte, sondern nur Subjektives inne, d. i. nur solches, was ihr bloß in Rücksicht Unser zukommt, was also mehr eine Modification ihres Wirkens durch uns, als ihr Wirken selbst ist.

B.

Was vermag der Verstand?

73.

Von der thätigen Seite des Erkenntnißvermögens erwartet man mehr, als von der leidenden, und wie es scheint, mit vollem Rechte. Man nennt diesen thätigen Bestandtheil — *Verstand*.

74.

Verstand in seinem ganzen Sinne genommen ist also das dem Empfinden gerade entgegengesetzte Vermögen. Ist jenes nur ein leidendes Annehmen, so ist dieses ein selbstthätiges Verarbeiten.

75.

Der eigentliche Akt des Verstandes ist das Denken. Alles also, was ein Denken ist, ist auch Sache des Verstandes.

76.

Das Denken äußert sich als ein *Begreifen*, (*Begriffe bilden*) *Urtheilen* und *Schließen*. Der Verstand ist daher das Vermögen zu begreifen, zu urtheilen, und zu schließen.

Zu diesen Schlüssen, welche hier dem Verstande in seiner ganzen Ausdehnung genommen zugetheilt werden, gehören nicht nur die gewöhnlich sogenannten *Verstandes*-, sondern auch die gewöhnlich sogenannten *Vernunft*-Schlüsse. Der Unterschied zwischen Schlüssen von zwey, oder von drey Urtheilen ist wahrlich nicht so wesentlich, daß zur Hervorbringung der letzten eine ganz andere Kraft als zur Hervorbringung der ersten erfordert werden sollte. Ganz dasselbe in uns, was urtheilen kann, muß auch schließen können. Dieses ist ja nur eine Wiederholung von jenem. — „Aber wie steht es denn alsdann mit der Vernunft?“ Nur getrost! diese soll bey dem Tausche nichts verlieren. Auf die zweydeutige Ehre, auch eine raisonnirende Macht, wie der Verstand, aber nur etwa noch schlauer und verwegenere, als

als dieser zu seyn, auf diese Ehre kann sie leicht Verzicht thun; wenn sie dafür zu einer Macht erhoben wird, welche mehr, als raisonniren kann. — „Allein sie muß, meint man, auf alle Fälle doch auch noch raisonniren können.“ — *Urtheilen* (denn das raisonniren klingt für sie zu frivol) urtheilen soll und wird sie immer auch noch, aber *in einer höheren Instanz*, und dieses alsdann nicht nur im Fache der Schlüsse, sondern auch der Urtheile und Begriffe, d. i. sie soll und wird den Verstandes - Arbeiten, und nicht nur den einen, welche Schlüsse heißen, sondern allen — ihr Bestätigungs - oder Verwerfungs - Urtheil, ihren Beyfall oder ihre Mißbilligung ertheilen. Doch davon später!

77.

Was thut denn nun der Verstand, indem er begreift, urtheilt und schließt?

Bey dem Begreifen (als Begriffe bilden genommen) trennt er das Besondere vom Allgemeinen, läßt jenes als das Verschiedene bis auf weiters fallen, und faßt zunächst nur dieses als das Gemeinschaftliche auf. Alsdann stellt er dieses als den Grundstamm, auf welchem jenes gleichsam wie eine Sammlung Aeste festsetzt, in das Bewußtseyn hin.

Das Begreifen, als ein Begriffe - Bilden, ist also nichts Anderes, als ein Zersetzen und ein Verbinden des Zersetzten.

Man übersehe den Zusatz „als Begriffe bilden“ nicht. Es giebt, wie schon ein Mahl angemerkt wurde, auch noch ein anderes Begreifen, welches nicht bloße Sache der Begriffe ist. Geschieht es denn nicht oft, daß man die ganze logische Richtigkeit einer Kette von Begriffen deutlich übersieht, und
doch

doch nicht begreift? Oder im Gegentheile, das man keine logische befriedigende Begriffe vor sich sieht, *und doch begreift?* Was ist dem sittlich Guten, dem wahrhaft Frommen, begreiflicher, als das Gute und Heilige, und wie steht es oft doch um seine Beweise, wenn er sich erklären, rechtfertigen soll? Und das Laster, die Gottlosigkeit liegen vor ihm in manchem Systeme gerechtfertigt da, so daß sein Verstand gegen die Bündigkeit der Schlüsse, die er ganz einsieht, Nichts einzuwenden im Stande ist, und sind sie ihm nicht doch unbegreiflich?

78.

Bei dem Begreifen werden eigentlich nur die *Merkmale* eines Gegenstandes zersetzt und verbunden. Was nun da bloß mit den *einzelnen Bestandtheilen* eines Begriffes geschieht, das geschieht bei dem Urtheilen mit den *ganzen Begriffen*. Das Urtheilen ist also in dieser Hinsicht nur ein wiederholtes Begreifen, oder jedes Begreifen ist im Grunde selbst schon ein Urtheilen, und das eigentlich sogenannte Urtheilen ist nur ein wiederholtes Urtheilen. Der Akt des Urtheilens ist daher mit dem des Begreifens wesentlich Einer.

Das Urtheilen ist also auch nichts Anderes, als ein Zersetzen, und ein Verbinden des Zersetzten.

79.

Das Schließen unternimmt dasselbe mit *ganzen Urtheilen*, was das Urtheilen mit *Begriffen*, und das Begreifen mit *einzelnen Merkmalen* unternimmt. Das Schließen ist also nur ein noch öfter wiederholtes, ein fortgesetztes Urtheilen, oder Begreifen. Es ist daher
auch

auch der Charakter des Schließens mit dem des Urtheilens und Begreifens wesentlich Einer.

Es ist das Schließen ebenfalls nichts Anderes, als ein Zersetzen und ein Verbinden des Zersetzten.

Die Herrn *Bardili* und *Bouterweck* geben neue Ansichten des Denkens. Dem Ersten ist das Denken die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben, als Einem und Ebendemselben in und durch Eines und Ebendaselbe. Der Zweyte unterscheidet ein dreyfaches Denken, ein logisches, ein transcendentales, und ein morales, und da ist ihm nun das Erste ein blosses Raionniren, das Zweyte ein Freyseyn (die Aufmerksamkeit frey hin- und herwenden u. s. f.), das Dritte ein Glauben (ein Vertrauen der Vernunft zu sich selbst). Unläugbar ist an diesen neuen Ansichten manches schöne und grosse Wahre. Es sind einige wichtige Akte unserer innern geistigen Thätigkeit bezeichnet. — *Ob aber alle die bezeichneten Akte noch ein Denken sind?* — Ist z. B. das unendliche Wiederholen von Einem u. s. f. nicht ein höherer Akt, als der, den wir durch den Ausdruck „Denken“ anzeigen? Können wir das freye Selbstbestimmen der Aufmerksamkeit noch ein „Denken“ nennen? Ist es nicht auch ein Höherliegendes? Ist es nicht das, wodurch das Denken geleitet wird, also mehr als ein Denken? u. s. w.

Die bezeichnete Sache ist daher unläugbar wahr, reell, wichtig. Ist aber auch die *Bezeichnung* bestimmt, eigenthümlich, erschöpfend? Der Geist ist lebendig. Ist es aber der *Buchstabe* auch genug?

80.

Der Grundkarakter der ganzen Verstandesthätigkeit besteht daher in einem Zersetzen und in einem Verbinden dieses Zersetzens.

81.

Dieses Zersetzen und Verbinden ist nichts Anderes, als ein Betrachten der Verhältnisse von Entgegensetzungen. Das Auffassen der Entgegensetzungen oder der Vielheit ist das Zersetzen. Das Auffassen ihres Verhältnisses oder der — Einheit das Verbinden.

82.

Nun ist aber dieses Betrachten der Verhältnisse von Entgegensetzungen nur dadurch möglich, daß die Aufmerksamkeit von dem Einen zum Anderen hin - und von jedem wieder auf das Andere zurückgerichtet, und dadurch jedes zwar einigermassen für sich, eigentlich aber nur in Bezug auf das Andere aufgefaßt, d. i. daß reflektirt wird.

83.

Der Grundkarakter der ganzen Verstandesthätigkeit besteht also mit anderen Worten im Reflektiren.

84.

Dringen wir tiefer in die Natur des Reflektirens, so führt uns sein zuvor berührtes Merkmal eines beständigen Hin - und Her - Bewegens von dem Einen zu einem

einem Anderen, und eines Auffassens des Einen durch das Andere auf ein Bestimmteres, auf ein mehr Bezeichnendes.

Dieses Hin- und Her-Bewegen von dem Einen zum Anderen ist nämlich Nichts Anderes, als ein Auffereinanderhalten des Einen von einem Anderen, — und dieses Auffassen des Einen durch ein Anderes ist nur ein Bestimmen des Einen durch ein Anderes, ein Setzen oder Annehmen des Einen durch das Voraussetzen eines Anderen.

Das Reflektiren ist daher ein beständiges Getrennthalten von zwey Entgegengesetzten, und ein damit verbundenes, beständiges und wechselweises Hersetzen des Einen um des Anderen, und des Anderen um des Einen willen.

85.

Die Reflexion kann also *nur trennen und die Trennung unterhalten*. Sie kann über das *Zwey*, über die Entgegensetzung, nicht hinaus. Sie müßte sonst über ihre eigene Wesenheit hinauskönnen. Sie kommt nie zum Einen, zur Einheit, zur eigentlichen *Ver-Einigung*. Sie kommt nur zur *Ver-Bindung*. *Ihr Eines ist nur ein verbundenes Mannigfaltiges*, ein sich aufeinander beziehendes und nur insofern *miteinander einig*s Zwey.

86.

Die Reflexion kann ferner *nur voraussetzen, und nur auf Voraussetzungen weiter fort bauen*. Was sie setzt,

setzt, ist nie ein Setzen schlechthin, sondern nur ein Gegenübersetzen zu einem anderweitig schon Gesetzten. Sie bestimmt ihr zu Bestimmendes nie durch dieses selbst, sondern immer nur durch ein demselben Gegenüberstehendes. Das, was sie als Etwas annimmt, ist nie Etwas durch sich selbst, sondern immer nur durch ein Anderes, welches eben so wenig durch sich selbst Etwas ist. Jedes der zwey Gegenüberstehenden ist für sich betrachtet Nichts, sondern nur eine Strahlenbrechung seines Gegensatzes. Jedes ist nur die Wirkung des Anderen, und keines für sich allein ein Wirkendes. Jedes ist nur in soferne ein Wirkendes, als es zugleich ein Bewirktes ist.

87.

Dieses der Reflexion eigenthümliche, beständige Trennen und bloße beziehungsweise Setzen zeigt sich offenbar in ihrer höchsten Operation, welche allen ihren übrigen Operationen zum Grunde liegt. Die Grund-Entgegensetzung, die sie macht, und von welcher alle übrigen nur Ableitungen, Anwendungen u. d. gl. sind, besteht in der des *Bestimmbaren*, und der *Bestimmung*, oder, wie es auch heißt, des Stoffes, und der Form.

Nun bleibt aber das *Bestimmbare* als solches ewig außer der *Bestimmung* als solcher. Diese zwey können sich nie in Eines zusammen begeben, ohne sich beyderseits in Nichts aufzulösen.

Eben so bleibt die Bestimmung immer vom Bestimmbaren, und dieses von jener abhängig. Beide sind nicht für sich, sondern nur in Beziehung aufeinander Erwas. Was ist das Bestimmbare, der Stoff, ohne eine Bestimmung, ohne eine Form? Ein Unding. Was die Bestimmung ohne ein Bestimmbares, die Form ohne Stoff? Ein Unding.

88.

Man glaubte zwar die Unvereinbarkeit des Stoffes und der Form dadurch zu heben, daß man wechselweise die Form selbst wieder zum Stoffe, und den Stoff zur Form werden, und so also selbst die Bestimmung wieder wie ein Bestimmbares bestimmen ließe u. s. f. Man nahm nämlich zu identischen Urtheilen seine Zuflucht. Allein war man denn auf diese Weise wirklich über alle Trennung hinaus bis zum wahrhaft Einen gekommen? Hatten sich denn nun Stoff und Form, Bestimmbares und Bestimmung durchdrungen? Oder hatten sie nur ihre Plätze gewechselt? Wahrlich, man hatte sich nur selbst getäuscht! Man hatte die Entgegensetzungen ihre Plätze verlassen und wechselweise in die gegenüberstehenden hineinspringen gemacht, und so über der schnellen Gaukeley sich selbst die richtige Ansicht verwirrt. Man fand an demselben Platz, ehe man sich dessen versah, bald die Form, bald den Stoff, und dieses so anhaltend und schnell nacheinander, daß sich nothwendig die deutlichen, aber getrennten Vorstellungen von Beiden in

eine einzige ungetrennte, aber auch verworrene, in welcher Alles in Eines zusammenrannt, auflöste.

Man denke nur genauer nach! Es soll, wie man es verlangt, die Form den Stoff nicht nur *bestimmen*, sondern von diesem auch wieder *bestimmt werden*; es soll also die Form nicht nur Form, sondern selbst auch zugleich Stoff seyn (und so umgekehrt: der Stoff zugleich auch Form). Was ist damit gewonnen? Ist man dadurch über alle Entgegensetzung hinaus? Steht der geformten Form, d. i. der Form als Stoff, nicht der formende Stoff, d. i. der Stoff als Form gegenüber? Ist man also zur Einheit im strengsten Sinne gekommen? Sind diese geformte Form und dieser formende Stoff nicht doch noch Zwey? Es hat sich ja die Entgegensetzung nun offenbar gar bis zum Widerspruch ausgedehnt, und das zuvor ruhige, friedliche Zwey in ein nun immerwährend ineinander drückendes und stossendes, also immerwährend streitendes umgewandelt. Von der schönsten Seite angesehen besteht der ganze Gewinnst in einer aus Zwey zusammengeleimten Einheit, wobey aber jetzt auch noch die neuen Fragen über den Ursprung und den Werth des Leimes entstehen.

89.

Eben so glaubte man der hohlen, erst durch einen fremden Gehalt auszufüllenden, Natur obiger Gegensätze auszuweichen, wenn man zu einer Urbestimmung, zu einem ersten Bestimmenden, und zu einem Urbe-

Urbestimmbaren, zu einem Chaos zurückkehrte. Allein wenn die Urbestimmung sonst nichts als Urbestimmung ist, so ist sie darum nicht weniger hohl. Ihr Wesentlichstes ist ja doch immer noch dieses, daß sie eine *Bestimmung* ist. Der Umstand: die *Ur*-Bestimmung zu seyn, ändert in der *Art* Nichts, sondern nur in dem *Grade*. Es ist also auch die Urbestimmung als solche nur Etwas durch das ihr gegenüberstehende Bestimmbare, und nicht durch sich.

Dasselbe gilt vom Urbestimmbaren.

90.

Es ist daher der Reflexion in aller Hinsicht nichts Anderes möglich, als zu trennen und vorauszusetzen, und da der Charakter der Reflexion auch der des Verstandes ist, so kann also auch der Verstand in aller Hinsicht nichts Anderes, als trennen und in der Trennung erhalten, und nichts Anderes, als voraussetzen, und auf Voraussetzungen weiter fortbauen.

91.

Was der Verstand mit den *Merkmahlen* des Gegenstandes untereinander vornimmt, das nimmt er auch mit dem *ganzen Gegenstande*, und mit *sich selbst* in Beziehung auf den Gegenstand vor. Hält er dort im ersten Falle ein Merkmal außer dem anderen, und bestimmt er dort nur Eines durch das Andere, so hält er hier den Gegenstand außer sich, und bestimmt hier

jenen durch sich, und sich durch jenen. Seine Natur ist und bleibt immer dieselbe.

92.

So wie daher unter seinen Händen nie ein Merkmal eines Gegenstandes das andere erreicht, berührt, durchdringt, so erreicht, berührt, durchdringt er selbst nie den Gegenstand.

Und so wie von ihm für jedes Merkmal des Gegenstandes immer ein anderes vorausgesetzt wird, durch welches jenes erst das ist, was es ist, und welches doch selbst ohne dieses auch wieder das nicht wäre, was es so genommen ist, eben so setzt er für sich den ganzen Gegenstand, und für diesen sich voraus, indem keiner ohne den andern das wäre, was er ist, der Gegenstand kein Gedächtes, kein Gegenstand des Denkens und er kein Denkendes, kein Etwas Zeretzendes und Verbindendes.

93.

Das Erste also, was der Verstand in Rücksicht eines Gegenstandes, der sich ihm anbiethet, unternimmt, ist, daß er sich demselben gegenüberstellt, und so also sich von diesem bestimmt abscheidet.

94.

In dieser Trennung, Abscheidung, behaftend sieht er nun in dem gegenüberstehenden Gegenstande ein zu Ueberdenkendes, weil er in sich ein Denkendes sieht,

sieht, und umgekehrt, d. i. er setzt den Gegenstand als solchen voraus, um sich als *denkend* setzen zu können, und er setzt sich als ihn denkend, um ihn als *seinen* Gegenstand setzen zu können.

95.

Es befindet sich daher, wie man sieht, auch der Verstand, wie die Empfindung, immer nur noch auf dem Gebiete des *bloß Gegebenen*. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß diese das Erhaltene in sich liegen läßt, wie es ihr gegeben wird, jener aber dasselbe auf mannigfaltige Art bearbeitet, daß also jene sich bey ihrem Annehmen ganz leidend verhält, dieser aber dabey auch selbstthätig ist. Uebrigens erhebt er sich mit seiner Thätigkeit so wenig über die Sphäre des bloßen Gegebenseyns, als die Empfindung durch ihre Unthätigkeit. Er kommt nur in derselben weiter herum, dringt tiefer in den eigentlichen Gehalt der da vorfindlichen Erscheinungen ein, u. d. gl., gelangt aber nicht über diesen ganzen Kreis von gegebenen Erscheinungen hinaus.

96.

Der Verstand kann also so wenig über sich auf die Objekte hinaus, als die Empfindung. So wie diese nur bis zum Afficirtwerden, aber nicht bis zum Afficiren oder gar zum Afficirenden kommt, so kommt jener nur bis zum Gedachtseyn, aber nicht bis zum Seyn, oder gar bis zum Seyenden. So wie die Empfindung nur Wirkungen, aber nicht die wirkenden

Ur-

Ursachen empfindet, so denkt der Verstand nur Gedanken, aber nicht die ihnen entsprechenden Objekte. So wie nun also jene davon keine Auskunft geben kann, ob den Eindrücken, die sie empfindet, Etwas außer ihnen, und was denselben zum Grunde liege, eben so wenig kann uns der Verstand darüber in Rücksicht seiner Gedanken Auskunft geben. Denn wenn er es sollte, so könnte er es immer nur wieder durch neue Gedanken. Allein sind denn alsdann diese neuen nicht doch auch noch Gedanken und eben desswegen auch immer noch *außer* den Objekten?

97.

Man verspricht sich zwar gewöhnlich von der *Spekulation* dasjenige, was vom *gemeinen Denken* nie zu erhalten ist. Allein ist denn das Spekuliren nicht auch noch ein Denken? Ist jenes von diesem der Art oder nur dem Grade nach, also wesentlich oder nur zufällig verschieden? Wenn es mit diesem seine wesentliche *Natur* theilt, muß es mit demselben nicht auch seine wesentliche *Unfähigkeit* theilen?

98.

Man gehe nur tiefer in die Natur des Spekulirens ein! Es ist, wie wir hörten, noch ein Denken, aber ein erhöhtes. Es ist also noch ein Begreifen, Urtheilen, Schließen, aber ein erhöhtes, — folglich noch ein Zersetzen und Verbinden, ein Reflektiren, und darum noch ein Trennen und Getrennthalten, ein Voraussetzen und ein Bauen auf Voraussetzungen. Es
ist

ist zwar alles dieses in einem höheren Grade, aber darum doch nur wesentlich dieses und kein Anderes, also doch immer nur ein Gegenüberstellen, und ein Herausspinnen aus Voraussetzungen, d. i. doch immer nur ein Bearbeiten eines Gegebenen, und kein Hinausgehen über dasselbe.

99.

Zwar soll, wie man glaubt, die Abstraktion, wenn sie nur ganz vollendet wird, doch schon gegen diese Beschränkung auf das bloße Gegebeneyn Rath schaffen können. Allein was kann denn diese Abstraktion? Sie kann von dem gegebenen und gedachten Mannigfaltigen ein Merkmal nach dem anderen wegnehmen. Sie kann also das vorliegende Mannigfaltige immer mehr vermindern. Allein wenn sie nun die gegebenen Merkmale vollends entfernt hat, so bleibt ja Nichts mehr übrig, als die *leere Gedanken-Form*, und macht sie sich endlich mit ihrer Scheere auch darüber noch her, so liegt am Ende gar nur das *leere reine Wort* da. Wir erlebten in unsern Tagen diese zwey großen Abstraktionen. Fichte gelangte durch seine Abscheidung bis zur leeren Gedankenform. Schelling durch die feine bis zum reinen Wort. Anstatt also, daß uns die Abstraktion immer näher, und endlich ganz zum Objekte bringen sollte, bringt sie uns immer näher, und endlich ganz zum Nichts.

100.

Der Verstand kann daher auf keiner Stufe über sich selbst zu den Objekten hinaus. Es ist ihm wesentlich unmöglich, also in jeder Erhöhung unmöglich, weiter zu gelangen, als zum bloßen Gedachtseyn.

101.

Er zeigt es, wenn man ihn nur etwas genauer beobachtet, sehr auffallend selbst, wie wenig sich seine Sorgfalt über ihn selbst hinaus erstreckt. Spinnt er sich selbst allein überlassen, also ohne alle Dazwischenkunft der Vernunft und ihres Gefühls, nicht bloße Phantasmen mit derselben Genauigkeit in ein ganzes System aus, wie Realitäten? Die Geschichte des Wissens, vorzüglich auf dem philosophischen Felde, liefert der Belege dazu genug.

102.

Stellt er nicht über einen und denselben Gegenstand immer mit gleicher Konsequenz die beiden entgegengesetzten Behauptungen sammt Beweisen auf?

103.

Hat er überhaupt eine andere Sorge, als für seine Konsequenz?

Man verwechsle die Sorge der Vernunft mit der seinigen nicht! Jener liegt es freylich auch noch an etwas Mehrerem, als am bloßen Folgerechten; ihm aber nicht. Das Raisonnement will nur sich selbst nicht widersprechen (versteht sich in den
Be-

Beweisen für eine und dieselbe Behauptung, aber nicht auch in mehreren Behauptungen selbst).

104.

Will man überdies auch noch auf die einzelnen Bestandtheile seiner Organisation, auf die einzelnen Gesetze, Formen, an die er gebunden ist, sehen, so ist es noch auffallender einleuchtend, daß er nicht über sich selbst zu den Objecten hinaus kann. Alle diese Gesetze, Formen u. d. gl. sind bloß in ihm selbst vorhanden, und weisen ihn also bey allen seinen Operationen immer wieder in sich selbst hinein. Sie bilden den Kreis seiner Handlungsweise, in welchem er sich einzig herumbewegen kann.

Kant führte den Beweis über die Unzulänglichkeit des Verstandes vorzüglich von dieser Seite ausführlich, und zeigte so in einem eigenen ganzen Systeme, daß Philosophie auf diejenige Art, auf welche man sie gewöhnlich sucht, nicht möglich sey.

Daß übrigens Kants negativ vollendete Arbeit nun auch schon für positiv vollendet genommen, daß nämlich sein Beweis von der Unmöglichkeit einer Philosophie durch bloße Spekulation nun selbst schon für die gefertigte neue Philosophie genommen wurde, war das seine Schuld?

105.

Der Verstand für sich allein gelangt also nie zum *Reellen*. Ist ihm dieses anderswoher gegeben, so kann er es mehr verdeutlichen, sichern u. d. gl., aber verschaffen

schaffen kann er es nicht. Er für sich allein kann uns nur im *Formellen*, oder etwa auch noch im *Eingebildeten* herumführen.

Er ist, wenn er sich nur mit sich selbst begattet,
der Vater aller Grübeleyn.

106.

Der Verstand für sich allein gelangt ferner nie zum *Einen*, im eigentlichen strengen Sinne. Wird ihm dieses sogar anderswoher angeboten, so kann er selbst dieses nur als ein verbundenes Mannigfaltiges, also nur als ein zusammengehaltenes Getrenntes auffassen, und uns also immer nur unter irgend einer Trennung hinstellen.

Er ist — *der Vater aller Unbegreiflichkeiten.*

107.

Der Verstand für sich allein gelangt nie zum *Urwahren*. Er geht nie über den Gedanken auf sein Substrat hinaus. Er erhebt sich nie über die Voraussetzung, und läßt also immer noch eine Frage unbeantwortet liegen.

Er ist — *der Vater aller Ungewissheiten.*

108.

Indeß ist er dieses alles nur außer seinem Kreise.
Innerhalb desselben ist er eben so der Vater alles Forschens, Begreifens, Gewissseyns. Also nur alsdann,
wenn

wenn er mehr werden will, als er ist, nur alsdann wird er schädlich. Wenn er sich selbst getreu, d. i. *wenn er bey Verstande bleibt*, ist er, wie wir noch bestimmter finden werden, sehr nützlich.

C.

Was vermag die Vernunft?

109.

Das Empfinden und das Denken, beides ist sehr abhängig, sowohl in Rücksicht des Gegenstandes, als auch in Rücksicht seiner Regung darüber. Jedes bedarf eines anderswoher Gegebenen, und jedes ist einer höheren Leitung unterworfen. Keines kann sich selbst geben, keines sich selbst leiten,

110.

Es ist aber auch ein höheres Princip, ein Princip eines eigentlichen Selbstbestimmens, ein Princip der Unabhängigkeit in uns, das sich in seinen Aeufserungen über alle jene Erscheinungen bloßer Abhängigkeit erhebet, das also mehr kann, als sich unmittelbar oder mittelbar bloß geben und leiten lassen, das mehr kann, als sich bloß afficiren lassen, und mehr als bloß denken, d. i. Affektionen bloß zersetzen und wieder verbinden u. d. gl.

III.

III.

Es ist ein Princip in uns, welches selbst zu geben, selbst zu afficiren, welches das, was das Gegebene, die Affectionen, bearbeitet und leitet, d. i. das Denken selbst wieder in einem höheren Sinne zu bearbeiten und zu leiten im Stande ist.

Dieses höhere Princip heißt Vernunft.

II 2.

Gewöhnlich weist man der Vernunft einen sehr kleinen Wirkungskreis im Menschen an. Man theilt nämlich das Gebieth der ganzen geistigen Kraft in mehrere kleine und voneinander scharf gefonderte Bezirke, z. B. in den des Begreifens, des Urtheilens, des Schließens u. s. f., und da wird nun meistens der Vernunft nur der letzte zur Herrschaft eingeräumt, — und dieser nicht ein Mahl ganz, denn die sogenannten unmittelbaren Schlüsse bleiben noch dem Verstande reservirt.

Nach dieser Ansicht hätte die Vernunft keine andere Bestimmung und auch keine andere Macht, als die kleine, Syllogismen und etwa zur Abwechslung auch manches Mahl Epicheremen, Soriten, Dilemme u. d. gl. zu verfertigen. Sie wäre nichts mehr und nichts weniger, als die bloße zweydeutige Kraft, zu raisonniren, zwar in ihrer höchsten Vollendung, aber dann doch nur diese zweydeutige Kraft. Der ganze Codex, welcher die Gränzen ihrer gesammten Macht bestimmte, wäre die Syllogistik irgend eines logischen

pendiums, und sie hätte sich daher niemahls in einem vollständign Lichte gezeigt, als damahls, wo sie bey öffentlichen Disputationen noch recht fest gerüstet in sogenannter Forma auftrat.

113.

Nach dieser Ansicht wäre aber die Vernunft, wie man sieht, nicht nur eine den übrigen kleinern Kräften gleiche, sondern eine noch geringere Kraft. Sie wäre die Dienerin aller übrigen. Sie für sich könnte ja fogenommen noch gar keine Zwecke aufstellen, folglich gar keine Befehle ertheilen, sondern Zwecke und Befehle nur annehmen. Die Sinnlichkeit wäre mittelbar oder unmittelbar ihre höchste Gebietherin. Sie, die hohe, hätte nichts weiters zu thun, als die oft sehr verwickelten Rechnungen jener schwelgenden Genießerin zu führen. Wenigstens wäre nur die Revision dieser Rechnungen und nichts Höheres ihre ganze Bestimmung.

Wie ihr auf diese Art durch die Sinnlichkeit jede andere Kraft gebiethen könnte, leuchtet sehr leicht ein. Es brauchte der Phantasie, dem Verstande, dem Witze u. d. gl. nur irgend ein etwas verwickelterer Einfall zukommen, dessen Ausführung dem Triebe der lüsternen Sinnlichkeit schmeichelte, so müßte die Vernunft Rath schaffen.

114.

Fühlte man denn aber nicht bestimmt und nachdrücklich, daß *das bloße Schlüßmachen* nicht Sache der Vernunft, sondern einer ihr untergeordneten Kraft sey?

sey? Man fühlte es wenigstens manches Mahl, und nannte wohl selbst manche sehr künstliche Vernunftschlüsse doch *unvernünftig*.

115.

Fühlte man denn nicht bestimmt und nachdrücklich, daß sich die Herrschaft der Vernunft nicht bloß über die *Schlüsse*, sondern auch über die *Urtheile* und *Begriffe*, also über das gesammte Gebieth des Raisonnirens, aber *in einem höheren Sinne* und nicht bloß als Mit-Raisonnirerey erstrecke? Man fühlte es wenigstens manches Mahl, und machte daher auch an Begriffe und Urtheile Vernunftforderungen oder Vorwürfe von Unvernunft.

116.

Fühlte man denn nicht bestimmt und nachdrücklich, daß sich der Scepter der Vernunft überhaupt nicht bloß das ganze Gebieth des *Denkens*, sondern vorzüglich das des *Handelns* zu unterwerfen bestimmt und geeignet sey? Man fühlte es wenigstens manches Mahl, und dieses sogar am öftesten, und sprach deswegen einem *Leben*, welches seine Würde verläugnete, wenn es sich darüber gleich mit einer kunstreichen Theorie rechtfertigte, doch die Vernunft ab.

Man konnte sich nie entschließen, den Unehrliehen, wenn er seine Denkungsart auch noch so bündig (versteht sich *logisch* bündig) deduzirte, *vernünftig* zu nennen. Man nannte ihn schlau, klug, etwa auch geseheut u. s. f., mehr aber nicht. Ehe man sich überwand, ihn vernünftig zu nennen,

nen, verwarf man lieber gar die ganze Vernunft, als eine Chimäre.

117.

Indefs war man ungeachtet dieses bestimmten und nachdrücklichen Gefühles, mittelst dessen man sich, wie wir sehen, selbst widerlegte, doch im Ganzen so sehr für den bloß raisonnirenden Charakter der Vernunft, wenigstens in soferne man seine Ueberzeugungen *ausdrückte*, eingenommen, daß, als die Unterscheidung einer *theoretischen* und *praktischen* Vernunft erschien, gerade die *praktische*, als eine ganz unerhörte Vernunft, die meisten Gegner fand.

118.

Freylich lag eben in dem Gegensatze einer theoretischen und praktischen Vernunft, wenn man die Ausdrücke „*theoretisch* und *praktisch*“ in ihren bisher ganz getrennten Bedeutungen nahm, wirklich ein Grund zur Unzufriedenheit.

Außerdem, daß man auf diese Art eine doppelte oder wenigstens eine gespaltene Vernunft erhielt, war es auch sehr ausgemacht, daß dasselbe in uns, was raisonniret, also im gemeinen Sinne theoretisch ist, nicht auch — wohl gemerkt als *dasselbe genommen* — zum Handeln antreiben, also nicht auch praktisch seyn könne. Indefs, wenn eine von diesen zwey Vernunftten aufgeopfert hätte werden sollen, so hätte dieses Loos wenigstens nicht die praktische, sondern die (im bisherigen Sinne) theoretische treffen sollen. Allein gerade

gerade an diese war man zu sehr gewöhnt, um sie aufgeben zu können, und man über sah des wegen am meisten gerade eine der allerwichtigsten Seiten der neuen Anstrengung auf dem philosophischen Felde, die Auszeichnung des praktischen Charakters der Vernunft.

119.

Dieser praktische Charakter ist eben ihr eigentlicher, ihr innerster. Durch Vernunft bezeichnen wir ja offenbar die höhere Seite unsers geistigen Lebens, also diejenige, vermöge welcher wir uns, wie zuvor berührt wurde, selbstbestimmen, zum Unterschied von derjenigen, an welcher wir nur bestimmt werden, Bezeichnen wir nämlich durch „Empfindung, Verstand“ u. d. gl. solche Seiten in uns, welche wenigstens in der einen oder anderen Hinsicht abhängig, der unwillkührlichen Nothwendigkeit unterworfen, folglich mehr oder weniger bloß behandelt, und bloß behandelbar sind; so bezeichnen wir durch „Vernunft“ unsere in aller Hinsicht unabhängige, freye, im eigentlichsten Sinne selbsthandelnde.

120.

Die Abhängigkeit, und die daraus fließende Folge der Nothwendigkeit der niedrigern Kräfte in uns, entsteht aus dem Umstande, daß diese Kräfte zu ihren Wirkungen, Erscheinungen, Aeufferungen, Ereignissen nur die *Form* und nicht auch die *Materie* hergeben können. Bey der Empfindung ist dieses auffallend. Aber auch der Verstand kann genauer betrachtet,
nichts

nichts Anderes. Oder warum wird denn sein ganzes Thun, wenn er seine eigene Form zu dem Gegenstande desselben macht, ein blosses sich selbst zerstörendes Formeln-Spiel, dessen Widersprüche nur desto ungeheurer werden, je mehr seine Anstrengung zunimmt?

121.

Die Vernunft, als das Princip der Unabhängigkeit in uns, muß also zu ihren Wirkungen mehr, als die Form allein, sie muß dazu auch den Stoff hergeben können. Sie muß mehr, als bloß eine gewisse mehr oder weniger subjektive, formelle Handlungsweise, sie muß auch das Objektive, das Reelle dazu hergeben können. Sie kann es. Sie enthält *Ideen*, oder wenn der Ausdruck „*enthalten*“ anstößig seyn sollte (für diejenigen, die dadurch an die angebohrnen Begriffe erinnert würden). Sie schafft Ideen, und giebt in diesen nicht mehr ein blosses Subjektives, welches nur für gewisse vernünftige Subjekte, sondern ein Objektives, welches für alle Vernunftwesen gültig ist; nicht mehr ein hohles Ideelles, das für sich allein nur zu einem blossen Spiel taugt, sondern ein reelles Ideelles her, welches im Stande ist, das sonst unvermeidliche bloße Spiel in hohes, d. i. in Bedeutung habendes, Ernst zu verwandeln.

Der Unterschied zwischen den Verstandesprodukten, welche unter dem Namen „*Kategorien*“ bekannt sind, und den Vernunft-Geistöpfen, welche „*Ideen*“ heißen, ist auffallend groß. Haben z. B.
die

die Begriffe „Substanz, Ursache“ u. s. f. für sich allein so einen reellen, selbstständigen Sinn, wie die Ideen „Schönheit, Sittlichkeit“ u. s. f.?

122.

Die erste der Ideen, welche die Vernunft aufstellt, ist die Idee der *Schönheit*.

Mit welcher Innigkeit kündigt sich uns das Schöne als ein Reelles an? Man vergleiche den Gehalt, den uns die Schönheit zeigt, mit dem, welchen wir in was immer für einem bloß spekulativen Begriffe des Verstandes zu finden glauben!

Und es ist nur die *Vernunft*, durch die wir die Schönheit kennen lernen. Alle jene Wesen, in welchen wir diesen hohen göttlichen Funken nicht antreffen, finden wir auch für das Schöne todt. Und selbst wir öffnen uns ihr erst mit dem Erwachen der Vernunft. Früher sind wir für sie ebenfalls geschlossen.

Warum ist der *Wilde*, der *Rohe* für Schönheit mehr oder weniger taub und blind? Warum selbst derjenige civilisirte, der nur seinen Verstand u. d. gl., aber seine Vernunft nicht, oder wenigstens nicht verhältnißmäßig entwickelt hat, z. B. der Handwerker, der Buchstaben-Gelehrte, der bloße Brodkünstler u. d. gl.?

123.

Eine zweite Idee ist die der *Erhabenheit*.

Mit welchem Nachdrucke tritt auch diese Idee auf, um uns ein für alle Vernunftwesen Reelles anzukündigen?

Und

Und ist es nicht wieder gerade nur die *Vernunft*, durch die wir das kennen lernen, was erhaben heisst? Durch den Verstand finden wir uns etwa als die höchste Naturkraft. Durch die Vernunft aber finden wir uns grösser, als jede *blofse Natur*, und nur durch die Vernunft finden wir uns so. Nur mit ihr erwacht das Bewusstseyn dieser Erhabenheit, und so wie sie sich immer mehr entwickelt oder verdunkelt u. d. gl., so entwickelt oder verdunkelt sich auch dieses Bewusstseyn.

124.

Eine fernere Idee ist die der *Wahrheit*.

Hier ist nicht blofs von demjenigen die Rede, was der *Verstand Wahrheit* nennt, und was eigentlich nur ihr *Kleid*, nicht sie selbst ist. Es ist also hier nicht von der blofs *logischen Wahrheit* die Rede, die nur in der Abwesenheit des Widerspruchs besteht, übrigens aber eine hohle Schale ist, die erst noch eines Kernes bedarf. Es ist die Rede von der *höheren reellen Wahrheit*, welche den Gehalt zu allen an sich leeren Formen hergiebt, von derjenigen Wahrheit, welche mehr, als ein blofser Mangel an Widerspruch, mehr, als eine blofse Negation, mehr, als eine blofse sich nicht selbst widerstreitende Leerheit, welche das eigentliche, das einzige Wirkliche ist.

Wir erkennen alle eine solche reellere Wahrheit an, und sollte sie nach der Einsicht Einiger auch nur eine einzige, z. B. das „*Alles Eins*“ seyn. Und auf diese Wahrheit führen uns weder die Empfindung, noch der Verstand, beide genau betrachtet. Weder

jene noch dieser bringen uns, recht verstanden, über sich also über die bloße Subjektivität hinaus. Erst die Vernunft bringt uns so weit. Erst diese erhebt uns vor der Hand zum *Vertrauen*, und endlich zur *Ueberzeugung* eines *Höheren*, eines *Reelleren*, als eines bloß Subjektiven.

Es ist merkwürdig, daß dieser Glaube an Realität sowohl an physische, als auch an höhere, also an Wahrheit überhaupt, aber im *Vernunftsinne* nicht mit der *Empfindung*, oder mit dem *Verstande*, sondern gerade nur mit der *Vernunft* wächst. Er nimmt vielmehr mit der Heftigkeit der Empfindung, wenn sie zu fein wird, und vorzüglich mit dem *Raisonnement*, wenn es sich gar zu sehr spitzt, ab, und nur mit dem Zurückziehen der Vernunft in sich selbst aus den bloßen Empfindungs- und Verstandeskreisen nimmt er zu. Die zu zarte Empfindung und besonders der bloß aus sich spekulirende Verstand gerathen auf Zweifel, die Vernunft aber nicht, wenn sie sich in sich selbst sammelt.

125.

Eine noch größere und eigenthümlichere Idee ist die der *Sittlichkeit*.

Durch diese Idee schließt sich das Reich des wahrhaft und im höhern, eigentlichern Sinne Reellen erst in seiner innigsten Eigenthümlichkeit auf. Durch sie dringt das Vernunftwesen erst recht bestimmt und deutlich in das Bewußtseyn seiner wahren Wesenheit ein. Durch sie lernet es das wahre ewige „*An sich*“ erst recht klar und lebhaft kennen.

Daß

Dass *diese* Idee nur aus der *Vernunft* stamme, ist noch einleuchtender, als dass die zuvor berührten daher stammen. Könnte das Verhältniß zwischen dem Schicksale dieser Idee und der Vernunft noch enger seyn, als es wirklich ist?

126.

Die höchste Idee ist die der *Heiligkeit*.

In ihr zeigt sich uns die vollendetste Realität. Sie befriedigt unsere höheren Vernunftforderungen am vollständigsten und innigsten. In ihrem Reiche findet sich die Vernunft ganz zu Hause.

Können schon die vorigen Ideen nur aus der *Vernunft* stammen, so kann diese höchste um so weniger anderswoher, als auch aus ihr kommen. Diese muß sogar für sie gerade am vollständigsten wach und am innigsten thätig seyn.

127.

Allen diesen Ideen liegt eine gemeinschaftliche Ur-Idee zum Grunde, die — der *Einheit im höchsten, im eminenten Sinne*. Diese Einheit in ihrer großen vollen Bedeutung, diese reine durch keine Gegenstände getrübe, lebendige Einheit ist es, welche dem Mannigfaltigen Schönheit ertheilt, welche über alles Mannigfaltige erhaben ist, welche als das Wahre zurückbleibt, wenn das Viele als Täuschung vorübergeht, welche uns einzig Achtung und Ehrfurcht gebiethet, indeß alles Uebrige höchstens eine Art von Liebe,

Liebe, aber auch nicht ein Mahl wahre, menschliche Liebe, sondern nur instinktartige, thierische Zuneigung enthalten kann.

128.

Durch die berührten Ideen nun, oder was dasselbe ist, durch die ihnen insgesamt zum Grunde liegende Ufidee der Einheit leitet uns die Vernunft zum Reellen, also zu einem nicht bloß für uns, sondern für alle Vernunftwesen Gültigen, zu einem nicht bloß Subjektiven, sondern Objektiven. Ist es nicht die *Schönheit*, die uns zuerst mehr, als einen bloßen besonderen leidenden oder thätigen Zustand von uns allein, die uns etwas für das ganze Vernunftreich Allgemeines zeigt? Wenn wir durch das Empfinden nur unser Afficirtwerden, durch das Denken nur unser Reflektiren darüber kennen lernen, ohne welches beides ein anderes Vernunftwesen seyn, und doch noch Vernunftwesen bleiben kann, so lernen wir durch das Gefühl des Schönen zuerst Etwas kennen, das für jedes Vernunftwesen Etwas ist, weil es überhaupt nicht bloßer von gewissen zufälligen Einrichtungen abhängiger *) und vorübergehender Zustand, sondern ein Etwas ist, das selbst erst Zustände verursachen kann.

Ist

*) Die Rede ist von der *Schönheit* selbst, nicht bloß von einem *schönen Gegenstande*.

Ist es ferner nicht die *Erhabenheit*, die uns das durch die Schönheit zuerst aber nur überhaupt vorgezeigte Reelle nun schon sehr bestimmt und sehr nachdrücklich in seiner auffallenden Eigenthümlichkeit, nämlich in seiner Eminenz über alles scheinbar - und wandelbar - Reelle aufweist? Sind es ferner nicht die Ideen der *Wahrheit*, der *Sittlichkeit*, der *Heiligkeit*, welche uns das Gebieth des Reellen immer mehr und endlich bis zur Vollständigkeit aufschliessen? Man weifs, wie uns die Welt mit dem Erwachen dieser Ideen und gerade erst recht mit diesem Erwachen immer mehr Bedeutung und Realität erhält.

129.

Ganz offenbar sind es nur diese Vernunftideen, die uns überhaupt ein Reelles, ein Bleibendes, ahnen, fühlen, sehen machen. Man nehme sie aus uns heraus! Wird sich nicht Alles in einen bloßen leeren Fluß von Täuschungen ohne Inhalt und Zweck, in einen bloßen hohlen Traum ohne allen Inhalt ausser ihm verwandeln? Die Empfindung zeigt uns ja nicht Mehreres, als einen wandelnden Zustand, der mit uns vorüberzieht, und das Denken wieder nur einen solchen wandelnden Zustand, mit dem wir selbst auch theilen. Nach beiden sind wir selbst nichts Anderes, als lautere bloße hohle Zustände, die sich bloß darum mehr zu seyn scheinen, weil sie von sich wissen. Man nehme also die genannten Ideen aus uns heraus, und unser menschliches Daseyn verwan-

wandelt sich wenigstens in ein *thierisches*, das nichts weiters ist, als ein bedeutungsloses Spiel von Reizen und Empfindungen ohne Frage nach einem bleibenden Grunde und ohne Antwort darauf.

Daher bey eintretender Alleinherrschaft der Empfindung, z. B. bey der Anwandlung einer Ohnmacht u. d. gl. das Verschwinden des Bewusstseyns eines Bleibenden. Die Welt scheint sich da in ein fließendes Chaos aufzulösen. Daher ferner der endlich ernste Zweifel an allem, sogar an seinem eigenen Daseyn bey dem *Grübler*, der dem Reellen bloß durch die verschlungenen Gänge der Spekulation nachjagt.

130.

Die Vernunft kann daher, wie man sieht, mehr als die Empfindung und als der Verstand. Indefs uns diese nicht über unsere bloßen Zustände, also nicht über das bloß Wandelbare und in soferne nur Scheinbare hinauszuführen im Stande sind, kann uns jene zum Bleibenden, zum Unwandelbaren, zum Reellen erheben. Indefs die letzten nur auf ein „ohne zu wissen wie“ Erhaltenes, also nur auf ein unbekanntes *Fremdes* hinzudeuten im Stande sind, kann uns die erste ein „mit gutem Wissen“ aus sich selbst Hergegebenes, ein wohlbekanntes *Eigenthum* aufweisen. Indefs jene nur annehmen und nur ungeprüft wiedergeben können, kann diese selbst hervorbringen, und uns auf dieses gekannte Selbsthervorgebrachte aufmerksam machen.

131.

Die Vernunft kann also hervorbringen, schaffen. Sie schafft aus sich die *Idee der Einheit*, welche sich jetzt als Schönheit, jetzt als Erhabenheit u. s. w. ankündigt.

Es ist einleuchtend, daß die genannten Ideen nicht wie etwa bloße allgemeine Begriffe nur Zusammensetzungen aus Materialien der Erfahrung sind, wenn sie schon übrigens erst nach einigen Anregungen der Erfahrung entstehen. Wie sollte z. B. die Grundidee der berührten hohen Einheit aus empirischen Materialien kombinirt werden können, da ja die ganze Empirie nichts, als Mannigfaltigkeit zeigt? Ueberdies beurkunden diese Ideen ihre eigenthümliche höhere Abkunft auch dadurch, daß sich für sie nicht, wie für die gewöhnlichen allgemeinen Begriffe in irgend einer Erfahrung ganz entsprechende Gegenstände nachweisen lassen. Der Begriff „*Mensch*“ ist in jedem Menschen erschöpft enthalten. Ist es z. B. die Idee der *Schönheit* auch irgendwo so ganz?

132.

Was eine neuere Schule von einem ideellen Schöpfungsakte, aber freylich in einem ungeheueren Sinne, sagt, ist daher in dem eben angezeigten Sinne genommen allerdings sehr wahr. Die Vernunft schafft sich in ihrer Idee von Einheit den Keim zu einer neuen reellern Welt, als diejenige ist, welche ihr von der Empfindung und vom Raisonnement gezeigt wird. Sie schafft

schaft sich den Keim zu einer bleibenden Welt, in welchen nicht bloßer gehalt- und zweckloser Wechsel, sondern ewige Schönheit, Wahrheit und Heiligkeit herrschen.

133.

Daselbe gilt von dem, was dieselbe Schule von derjenigen Konstruktion der Vernunft sagt, die sie zum Gegensatze der mathematischen die philosophische nennt. Die Vernunft konstruirt auf dem philosophischen Gebiete, wie die Anschauung auf dem mathematischen, aber wieder nicht in dem ungeheuern Sinne, in welchem man sie jetzt in dieser Schule konstruiren läßt. Sie entwickelt aus ihrem höheren Keime ihre höhere Welt, nämlich aus der *Schönheit* die *Schönheiten*, aus der *Wahrheit* die *Wahrheiten*, aus der *Stetlichkeit* die *Pflichten* u. s. f. und leitet also auf diese Art aus dem *Einen* das *Mannigfaltige* in seinen *Richtungen* nach diesem *Einen* ab.

134.

Nur durch diese *schöpferische* und die neue ideelle Schöpfung *entwickelnde Kraft* werden wir zur Bekanntheit mit einem Reellen gebracht, und so ist es also nur die Vernunft, die in uns den Glauben an ein über das bloß Subjektive hinaufliegendes Objectives hervorbringt. Es ist nur die Vernunft, die in uns, so lange unser Bewußtseyn wach ist, die nie ganz verfliegbare Ueberzeugung weckt, daß hinter den wandelbaren

baren *Erscheinungen*, wovon uns Empfindung und Verstand Nachricht geben, noch irgend ein unwandelbares „*An sich*“ hinter den vorübergehenden Gestaltungen ein bleibendes Wesen vorhanden sey. Es ist die Vernunft, die uns lehrt, daß dem Traume der Empfindung und des Raisonnements ein Etwas zum Grunde liege, das mehr, als Traum ist.

Dieses thut schon die *gemeine Vernunft*. Schon diese verschafft diese *Ueberzeugung*. Die philosophirende muß alsdann noch mehr, als dieses thun. Diese muß auch noch die *Einsicht in den Gang dieser Ueberzeugung* verschaffen. Jeder, in welchem die Vernunft überhaupt auch nur in einzelnen Regungen wach ist, glaubt an Realität. Derjenige aber, in welchem die Vernunft bis auf den Grad der philosophischen Deutlichkeit erwacht ist, rechtfertigt sich diesen Glauben auch noch.

135.

Die Vernunft leitet auf diese Art unser ganzes geistiges Leben in die Richtung des Reellen hinein. Sie giebt unserm ganzen Geist Haltung und Bedeutung.

136.

Sie stellt für unser *Handeln* ein Reelles auf. Es entstehen durch sie da Zwecke für ein *freies Selbstgehen*, wo ohne sie nur ein blindes und sinnloses „*Getriebenwerden*“ Statt hätte. Es erhebt sich durch sie

ſie da die heilige Kraft zum freyen würdevollen Selbstbeſtimmen, wo ohne ſie nur höchſtens ein räthſelhaftes und werthloſes Treiben möglich wäre.

137.

Sie ſtellt auch für unſer *Erkennen* ein Reelles auf. Sie weist auf ein Bleibendes hin, an welches ſich unſere geſammte Gedankenmaſſe anſchließen muß, um nicht als eine leere Gauckeley ohne Inhalt vorüberzuſchweben. Sie zeigt das Gold, das der eilende Fluß der Empfindungen und Gedanken abſetzt.

138.

Es iſt alſo nicht bloß das Gebieth der Schlüſſe, worüber die Vernunft auch nur in Rückſicht des Erkennens herrſcht. Sie herrſchet auch in dieſer Rückſicht mit ihrer allbelebenden Kraft über das ganze Gebieth. Sie entſcheidet in *oberrichterlicher Inſtanz* über *Begriffe* und *Urtheile* eben ſo, wie über *Schlüſſe*. Sie muß den erſten ſo gut wie den letzten erſt eine wirkliche Bedeutung, einen befriedigenden Inhalt, d. i. Realität geben. Und wenn ſie auf dieſe Art ſchon dieſe Begriffe, Urtheile und Schlüſſe ſelbſt nicht macht, ſo macht ſie doch die Ueberzeugung, ſo macht ſie doch das wirkliche, uns innigſt anſprechende, Wahre, das in ihnen liegt, und ohne welches ſie kernloſe Schalen ſind. Oder, wenn man will, ſo macht ſie auch etwas dieſen Verſtandesprodukten Aehnliches. Aber ihre Begriffe ſind *Ideale*, die nicht bloß erklä-

erklären, sondern auch anziehen. Ihre Urtheile sind *Urtheilsprüche*, die nicht bloß eine gelehrte, sondern auch eine richterliche Gewalt ausüben. Ihre Schlüsse sind *Visionen* (im bessern Sinne), die nicht bloß kalt folgern, sondern lebhaft sehen machen.

In soferne die Vernunft auf diese Art zunächst unserem Erkennen Wahrheit mittheilt, kann sie *theoretische* heißen, und in dieser Hinsicht von sich als *praktischer*, oder als solcher, als welche sie zunächst unserem Handeln Würde anweist, geschieden werden. Diese theoretische Vernunft ist aber, wie man sieht, nicht eine raisonnirende. Diese ist vielmehr auch als theoretisch genommen noch sehr einleuchtend praktischer Natur. Sie spendet jetzt Wahrheit (reelle, nicht bloß logische) wie sonst Würde u. s. f. Sie weckt jetzt Achtung, Vertrauen u. s. f. für das Wahre, wie sonst für das Gute.

139.

Die Vernunft ist daher dasjenige in uns, was uns für Realität in aller Hinsicht, für Realität im Erkennen und im Handeln bestimmt. Sie ist das oberste leitende Princip in uns, sie ist das unsere Gedanken und unsere Gefinnungen zum Wahren, zum Allgemeingültigen, zum Wirklichen leitende Princip, das unter keiner höheren Leitung mehr steht.

Diese *regulirende* Bestimmung und Kraft der Vernunft kam besonders in unsern Tagen durch Kant zur Sprache. Allein die ganze Vernunft-Regulirung wurde

wurde bald und nicht ohne alle Schuld von Seiten Kants selbst zu einer bloßen Verstandes - Operation herabgewürdigt. Die Vernunft, glaubte man, sollte wenigstens in theoretischer Hinsicht nur logisch leiten können. Sie sollte zu nichts Größerem vorhanden seyn, als in das Mannigfaltige unsers Wissens *systematische* also *formelle* Einheit zu bringen. Konnte denn aber dieses nicht schon der Verstand? Trieb denn nicht schon diesen die Unmöglichkeit, in einem Chaos von Gegenständen zu leben, immer von mehreren niedrigeren Entgegensetzungen auf eine höhere, in die sich jene verlihren konnten? Trieb nicht schon ihn ein Sporn zur Herstellung von Ordnung, um der ihn störenden Unordnung auszuweichen? Die regulirende Einheit der Vernunft ist eine höhere, als eine bloß formelle. Der Vernunft ist es weniger um das *System*, als um den *Inhalt des Systems*, weniger um die *Ordnung*, als um das zu *Ordnende* zu thun.

Will man dagegen einwenden, daß sie (die Vernunft) eigentlich doch nur überall ihre *Form* ausdrücke, nämlich doch unser Handeln und Denken nur *vernünftig* mache, so vergißt man, daß ihre Form nicht auch, wie z. B. die des Verstandes, nur eine hohle sey, die erst eines in sie von Außen eintretenden Stoffes bedarf. Ihre Form ist gerade selbst schon das bleibende Reelle, das in die übrigen Formen als der Bedeutung gebende Stoff einzutreten bestimmt ist. Das vernünftige Handeln macht selbst schon die Würde des Handelns, und das vernünftige Denken die Grundlage des Denkens, also überall die *vernünftige Form selbst schon* — das Reelle aus. Es mag zwar Manchen der Ausdruck „Vernünftig“ eben

eben so bloß formell und hohl klingen, wie der Ausdruck „Verständig.“ Aber ein solcher horcht dann gewiß auch nur auf den *Ausdruck* und nicht auf den *Sinn*, der im Ausdrucke liegt. Er nimmt nach hergebrachter Sitte die Vernünftigkeit wie die Verständigkeit in bloß *logischer* Bedeutung. Er hangt am Buchstabe, der für sich allein überall todt ist. Er dringt aber nicht in den lebendigen Geist ein, wofür jener Buchstabe nur Aushängschild seyn kann. Wir berührten ja eben zuvor die innerste eigentliche Faser der Vernunft, vermöge welcher sie mehr ist, als ein bloß logisches Vermögen, sich in einem verwickelten *Raisonnement* auszuspinnen.

140.

Die Vernunft allein führt uns also zum *Reellen*.

Sie allein erzeugt mehr als ein Meinen, nämlich ein *Wissen*.

141.

Die Vernunft allein führt uns zum *Einen*.

Sie allein erzeugt ein *Begreifen* im höheren Sinne, nämlich ein Umfassen mit Kopf und Herz.

142.

Die Vernunft allein führt uns zum *Wahren* wirklichen nicht bloß logischen.

Sie allein erzeugt *Gewissheit*, ganze, auf sich selbst ruhende, unwandelbare Gewissheit.

143.

Damit sie aber alles dieses kann, muß sie sich selbst in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit bestimmt kennen, um sich nicht mit dem Verstande zu verwechseln, und dadurch um ihre eigene Kraft zu täuschen. Es ist, besonders wenn der Verstand sehr gewandt und dadurch sehr geneigt zu Anmaßungen ist, nicht genug, daß sie sich nur *überhaupt fühle*. Sie muß sich selbst *deutlich einsehen*.

Diese bestimmte Scheidung der Vernunft vom Verstande kann nicht genug empfohlen werden. Ihre Verwechslung war eine der Hauptquellen der vielen philosophischen Irrthümer, war nämlich eine der Hauptursachen, warum sich die Vernunft so oft unverständlich und daher alsdann der Verstand auch unvernünftig zeigte.

D.

Was vermag das Gefühl?

144.

Die *Empfindung* berichtet uns unser *Afficirt* werden.

145.

Wir können uns aber auch selbst afficiren. Von diesem *Selbstafficiren* giebt uns das *Gefühl* Nachricht.

146.

Das Gefühl hat also Aehnlichkeit mit der Empfindung. Jenes und diese, beide referiren uns über Zustände von uns.

147.

Das Gefühl ist aber auch verschieden von der Empfindung. Diese berichtet uns nur ein Leiden von uns, jenes aber ein Selbstthätigseyn.

148.

Das Gefühl referirt uns also, genau betrachtet, mehr als einen bloßen *Zustand von uns*. Es referirt uns über *uns selbst*. Indem es uns unser eigenes Thätigseyn kund thut, eröffnet es uns nicht bloß die Wirkung oder den Zustand, sondern auch die Ursache oder das, was den Zustand hervorbringt. Beide fallen hier in Eins zusammen. Wir wirken auf uns selbst, und das Gefühl berichtet uns von diesem „*auf uns selbst Wirken*.“ Wir fühlen *uns selbsthandelnd*, und dadurch auch *von uns selbst behandelt*.

Die Empfindung kann nicht über sich, d. i. über uns empfindende hinaus, und sollte es doch, um uns von dem, was Empfindung erregt, Nachricht geben zu können. Das Gefühl kann auch nicht über sich, d. i. über uns fühlende hinaus, hat es aber auch nicht nöthig, denn hier ist das Anregende und das Angeregte Eins.

149.

Das Gefühl unterscheidet sich daher specifisch von der Empfindung. Jenes ist ein sich selbst Auffassen; und ist desswegen mit sich selbst ganz, wenn gleich nicht immer bis zum bestimmten Ausdruck, bekannt. Diese ist ein Auffassen eines Fremdartigen, und desswegen mit sich selbst zwar dem Ausdrucke, aber nicht der Sache nach bekannt. Daher begreift sich jenes selbst so innig, ob es sich gleich selten ausdrücken kann. Diese aber begreift sich selbst nicht so sehr, obschon es ihr am Ausdrucke nicht fehlt. Jenes ist mit sich ganz vertraut. Diese bleibt sich immer wenigstens in etwas fremd.

Zur Bezeichnung unserer Empfindungen besitzen wir der Worte genug. Wie oft fehlen sie uns aber zur Bezeichnung unserer Gefühle? Und doch! Was ist uns, wenn wir ganz entwickelt sind, inniger, befriedigender bekannt, irgend eine körperliche oder eine geistige Affektion, z. B. die Empfindung der Wärme, oder das Gefühl der Achtung?

150.

Dieser specifische Unterschied äußert sich auf mannigfaltige Art in innerer und äußerer Hinsicht.

151.

Das Gefühl ist einfach, die Empfindung zusammengesetzt. Bey dieser finden wir uns immer von mehreren Mächten auf mehreren Punkten ergriffen. Bey jenem ergreifen wir uns nur selbst auf Einem Punkte.

Punkte: Verbreitet sich aber auch von diesem Punkte alsdann eine Art geistigen Lebens über mehrere, so ist es doch immer dasselbe einartige, was sich überall ankündigt, indess das bey der Empfindung sich verbreitende immer mehr oder weniger verschiedenartig ist. Um wie viel sich selbstgleicher ist überall z. B. das Gefühl des *Schönen*, als die Empfindung des *Angenehmen*?

Selbst verschiedene Gefühle haben noch sehr viel Gemeinschaftliches. Wie verwandt sind sich die Gefühle des Schönen, des Guten u. s. f. — ? Sind es z. B. die Empfindungen der Wärme, und der Farben auch so sehr?

152.

Das Gefühl berichtet uns Realität, die Empfindung zunächst nur Erscheinung. Diese berichtet uns ja nur die Beziehung eines uns unbekannten Aeußeren auf unsere Fähigkeit, zu leiden, indess uns jenes unserer eigenes Thätigseyn auf uns selbst, also mehr, als eine bloße Beziehung berichtet. Die Empfindung sagt uns Etwas, das für ein anderes organisiertes Vernunftwesen anders seyn kann, weil sein Verhältniß zu dem unbekannten Aeußeren ein anderes ist. Das Gefühl aber sagt uns das, was für jedes Vernunftwesen dasselbe seyn muß, weil, wenn doch auch hierin von einem Verhältnisse gesprochen werden soll, das Verhältniß eines Vernunftwesens zu sich selbst auch immer dasselbe ist.

Daher die grössere, innigere Befriedigung, die das Gefühl vor der Empfindung dem Vernunftwesen leistet.

153.

Das Gefühl ist seinem Ursprunge nach intellektuell, die Empfindung sinnlich. Diese entsteht durch die Einwirkung eines Aeusseren auf das körperliche Organ, jenes durch das Wirken unsers Geistes auf sich selbst. Diese Wirkung des Geistes auf sich selbst kann zwar nachher auch noch eine Wirkung auf das körperliche Organ werden. Alsdann wird sie aber eben auch Empfindung. Gefühl ist sie eigentlich nur insoferne, als sie innerhalb des geistigen Gebiethes verweilt.

Das Gefühl kann durch die von ihm hervorgebrachte analoge oder vielmehr ihm nur günstige Empfindung mehr belebt, aber leicht auch verdunkelt werden, wenn nämlich diese zu sehr anwächst.

154.

Das Gefühl befindet sich in unserer Gewalt, die Empfindung nicht. Diese müssen wir annehmen, wenn sie uns gegeben wird. Jenes können wir uns selbst geben. Es übet zwar auch das Gefühl eine Art von Gewalt über uns aus. Wir können uns des Gefühles nicht erwehren, wenn wir uns selbst afficiren. Aber in diesem Selbstafficiren sind wir zunächst nur von uns selbst abhängig.

Das Gefühl ist die Folge eines freyen Aktes von uns, die Empfindung die Folge eines blinden Wurfes von Außen.

In soferne wir nun, wenn wir ein Mahl zur Vernunft, d. i. zur Freyheit erwacht sind, diese freyen Selbstakte nicht ganz oder ununterbrochen unterdrücken, in soferne wir als freye Wesen nicht immer unfrey seyn können (also wenigstens mitunter frey seyn, d. i. uns selbst bestimmen, afficiren u. s. f. müssen), in soferne kann dem Gefühle auch eine Art von phisischer Nothwendigkeit, aber nur überhaupt und nicht für irgend einen einzelnen Fall zugestanden werden.

155.

Ueberdies giebt es noch viele äußere Unterschiede zwischen dem Gefühle und der Empfindung. Jenes entwickelt sich in geradem Verhältnisse mit der Vernunft, diese im verkehrten. Jenes wird mit unserer höheren Kultur immer stärker, diese immer schwächer in der Gewalt über uns. Jenes läßt sich fast immer größtentheils vorausbestimmen, diese aber zeigt ihre Beschaffenheit immer erst hinterher u. s. f.

Soll das Gefühl nicht endlich ein Mahl eben so bestimmt von der Empfindung, wie der Verstand von der Vernunft geschieden werden? Die Verwechslung der beiden letzten war die Quelle von unzähligen Irrthümern. Ist die Verwechslung der ersten nicht auch eine sehr reichhaltige Quelle dieser Art?

156.

Was ist denn nun dieses mit so vielen und großen Eigenthümlichkeiten versehene Gefühl? Eben
durch

durch seine Aehnlichkeit und durch seine Verschiedenheit mit und von der Empfindung können wir auf seine eigentliche Beschaffenheit geführt werden. Das Empfinden ist ein unmittelbares Vorstellen, und das Fühlen ebenfalls. Jenes ist aber von Außen, dieses von Innen bewirkt. Darin sind beide in Hinsicht ihrer selbst, d. i. in subjektiver Hinsicht, ähnlich, und verschieden. Allein es hat überdies auch noch eine Aehnlichkeit und Verschiedenheit in Hinsicht ihrer Gegenstände oder in objektiver Hinsicht statt. Keines läßt uns ganz gleichgültig. Jedes verursacht, daß wir uns mehr oder weniger angenehm oder unangenehm, diese Ausdrücke im weitesten Sinne genommen, berührt finden. Jedes stellt uns also einen Werth oder Unwerth vor, das Empfinden einen anderswoher erhaltenen, das Fühlen einen selbstgeschaffenen.

Das Fühlen ist also ein unmittelbares Vorstellen eines selbstgeschaffenen Werthes.

157.

Es ist aber diese Verschiedenheit des Ursprungs der Werthe, die vom Empfinden und Fühlen vorgestellt werden, nicht der einzige Unterschied. Der letzte zeichnet sich vor dem ersten noch durch eine höhere Eigenthümlichkeit aus. Der von Außen vorgelegte Werth ist das, was er ist, erst durch seine Folgen. Der von Innen selbstgeschaffene ist es durch sich. Man erwäge z. B. die Werthe körperlicher Genüsse und den der Uneigennützigkeit!

Das

Das Fühlen ist daher ein unmittelbares Vorstellen eines höheren Werthes, eines Werthes an sich.

158.

Einen solchen höheren Werth beginnt schon das *Gefühl des Schönen* darzustellen. Das Schöne gefällt schon um seiner selbst willen. Es drückt sich zwar im Schönen das an sich Werth Habende noch nicht so sehr ab, daß es uns anders, als bey übrigens ruhigem Gemüthe, rein anzuziehen im Stande wäre. Es drückt sich aber dann doch auch in ihm schon überhaupt ab.

159.

Mehr leistet hierin das *Gefühl des Erhabenen*. Dieses zieht uns selbst bey einer stürmischeren Witterung in uns noch an sich. Im Erhabenen meldet sich das Höhere schon sehr gewaltig.

160.

Noch mehr leistet das *Gefühl für das Wahre*. Die Wahrheit berührt uns, wenn wir uns ihr öffnen, beynahe in allen Lagen mit einer vorzüglichen Reinheit und Stärke. Ihr werden schon große Opfer gebracht.

161.

In seiner bestimmten Eigenthümlichkeit öffnet uns endlich den höheren Werth das *Gefühl für das Sittlich-Gute*.

Gute. Dieses läßt uns das Höhere in seiner eigentlichen Reinheit schauen.

162.

Das Gefühl für das Heilige vollendet das ganz, was das vorige ganz begonnen hat. Es zeigt uns den höchsten Werth, den wir zuvor in seiner ganzen *Eigenthümlichkeit* kennen lernten, nun auch in seiner ganzen *Ausdehnung*.

163.

Das Gefühl ist daher, wie man sieht, ganz auf die Vernunft berechnet. Es ist ganz dazu gebaut, die Produkte der Vernunft aufzufassen, und in unser Bewußtseyn zu bringen.

164.

Das Gefühl ist also dazu geeignet, uns mit dem *Reellen*, das uns die Vernunft vorhält, in unmittelbare Berührung zu bringen.

Es macht das *Wissen*, das durch die Vernunft möglich wird, zu *unserem Wissen*.

165.

Eben so ist das Gefühl dazu geeignet, uns mit dem *Einen*, das uns die Vernunft vorhält, in unmittelbare Berührung zu bringen.

Es macht das *Begreifen*, das durch die Vernunft möglich wird, zu *unserem Begreifen*.

166.

166.

Das Gefühl ist endlich gleichfalls dazu geeignet, uns mit dem *Wahren*, das uns die Vernunft vorhält, in unmittelbare Berührung zu bringen.

Es macht die *Gewissheit*, die durch die Vernunft möglich wird, zu *unserer* Gewissheit.

167.

Und *nur* das Gefühl ist zu diesem Allen geeignet. Ein *Wissen*, ein *Begreifen* (im höheren Sinne), ein *Gewissfeyn*, *das nicht von einer unmittelbaren geistigen Berührung ausgeht*, ist Unfönn. Welches Organ unsers Geistes aber auöser dem des Geföhles macht uns diese Unmittelbarkeit möglich?

Daher die Leerheit bey dem bloösen Denken oder bloösen Raionniren ungeachtet aller Vorzüge desselben. Gewährt das Spekuliren ganz allein bey aller Konsequenz am Ende ein wahres beruhigendes Wissen? Gewährt es allein bey aller Klarheit am Ende ein wahres beruhigendes Begreifen? Gewährt es allein bey aller logischen Gründlichkeit am Ende eine wahre, beruhigende Gewissheit? Man sey aufrichtig mit sich selbst! Ist es *zuletzt* der bloöse Syllogism, an den sich unsere Ueberzeugung anlehnt? Warum bleibt denn diese so oft bey allen Veränderungen von jenem doch dieselbe? Warum ist denn diese da, wo sie sich *nur an jenen* lehnt, so locker, ungeachtet er sehr fest ist? Warum ist diese oft sogar jenem zum Trotze doch fest? O! Der Syllogism sieht wohl das Hohle seiner Natur selbst ein. Deswegen läßt er sich dieselbe da, wo er sich vom *Geföhle* verlassen sieht, wenigstens von der *Phantasie* ausfüllen.

Damit aber das Gefühl dieser ihrer Bestimmung entspreche, muß es mit sich selbst auch vollends im Reinen seyn. Es muß sich selbst bestimmt kennen, muß also sich selbst bestimmt nicht nur vom Verstande, mit welchem es sich ungeachtet aller Verschiedenheit doch auch manches Mal verwechselt, sondern vorzüglich auch von der Empfindung scheiden, mit welcher sehr leicht eine Verwechslung möglich ist.

Vorzüglich leicht ist die Verwechslung des *Gefühls* mit der *inneren Empfindung*, obwohl auch selbst in diesem Falle immer noch der wesentliche Unterschied zwischen dem Afficirtwerden und dem Selbstafficiren statt hat. Die Abscheidung muß aber ganz durchgeführt werden. Und sie kann es bey einigem Grade von Aufmerksamkeit. Gehört denn z. B. die Rache, der Zorn, die phisische Liebe u. s. f. nicht offenbar in eine andere Klasse von Bewußtseyn, als das Gefühl des Schönen u. s. f.

E.

Was vermag der Wille?

Die bisher untersuchten Fähigkeiten, Vermögen und Kräfte sind die *Ingredienczien* zu unserem geistigen Leben. Aber sie sind so für sich allein noch nicht *dieses Leben* schon selbst. Um dieses zu seyn, fehlt noch eine Kraft, die sie alle erst in die erforderliche lebendige Bewegung setzen muß. Ohne diese

ursprünglich bewegende und daher eigentlich erst wirklich belebende Kraft geben die übrigen höchstens das Schauspiel einer optischen Täuschung künstlich bewegter, aber nicht sich selbst lebendig bewegender Kräfte.

Mannigfaltige Eindrücke beunruhigen die Empfindung, und zwingen ihr vielerley Aeufserungen ab. Der Verstand, dadurch gleichfalls in Unruhe gebracht, beginnt ein oft sehr verwickeltes Spiel. Die Neigungen sind unter solchen Umständen nicht weniger thätig. Durch Zufälle veranlaßt blitzt etwa auch noch die Vernunft manches Mal in das zusammengesetzte Spiel von Erscheinungen, und das Gefühl faßt diese höheren sprühenden Funken auf. Das ist aber alsdann auch Alles. Ist nun dieses schon ein *wahres geistiges Leben*?

170.

Die zu diesem eigentlichen Leben noch mangelnde Kraft ist — der *Wille*. Erst durch diesen löst sich das ohne ihn gleichsam gebundene Lebensprincip in den wirklichen Fluß des Lebens auf. Empfindung und Verstand für sich allein sind offenbar außer Stande, das zu begründen, was unser inneres geistiges Leben heißt. Selbst die Vernunft und das Gefühl bringen uns mit der Urquelle des Lebens nur in unmittelbare Berührung. Nun muß aber das nur Berührte auch noch vom Willen ergriffen, und in sich, in seine Handlungsweise, aufgenommen werden. Erst alsdann beginnt der höhere eigentlichere Odem uns wirk-

wirklich zu durchströmen, und das höhere reellere Schauspiel eines wirklichen geistigen Lebens zu begründen. Erst alsdann giebt es eine vollständige Bewegung unsers geistigen Organismus von *Innen* heraus.

Man nehme aus uns den Willen weg! Was sind wir? Wunderbare Automate, aber keine lebendigen Geister. Ohne dabey zu verweilen, was wir durch Empfindung und Verstand allein wären, was wären wir selbst durch Vernunft und Gefühl ohne Willen? Jene stellte ihre grossen Schöpfungen vor uns hin. Dieses rückte uns zur Berührung derselben hinan. Allein dabey bliebe es dann auch. Wären wir nun nicht doch Wesen ohne Bedeutung? Und ist ein Geist ohne Bedeutung nicht ein todter Geist, wenn er gleich glänzt?

171.

Was ist der Wille? Was kann er über sich und über seine Mächte?

Der *Wille* wird oft mit der blossen *Willkühr* verwechselt. Es ist aber ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Sie sind sich zwar beide in einiger Hinsicht ähnlich, nämlich darin, daß sie Gegenstände, welche gewissen Vorstellungen entsprechen, hervorzubringen im Stande sind. Allein sie unterscheiden sich auch eigenthümlich genug darin, daß die *Willkühr* bey diesem Hervorbringen *bestimmt wird*, und der *Wille* sich *selbst bestimmt*. Das Thier hat *Willkühr*. Hat es aber auch *Willen*?

172.

Die Willkühr bringt hervor, weil sie hervorbringen *muß*. Der Wille schafft *frey* aus sich selbst. Das Hervorbringen der ersten ist also selbst wieder ein von Außen Hervorgebrachtes. Das Hervorbringen des zweyten aber ist ein lauterer Hervorbringen von Innen.

173.

Durch die Aeufserungen der Willkühr *wird* man selbst ein *Eigenthum* dessen, wovon man bestimmt wird. Durch die Aeufserungen des Willens *verschafft* man sich ein *Eigenthum* an dem, wozu man sich bestimmt.

174.

Die Vorstellungen, durch welche die Willkühr bestimmt wird, sind *sinnlich*. Der Wille bestimmt sich nur nach *Vernunft* - Vorstellungen.

Die Vernunft - Vorstellungen können rein oder vermischt seyn. Aber auch an den letzten ist es nur das darin enthaltene Vernünftige, wornach sich der Wille bestimmt.

175.

So wie die Veranlassung zum Wirken in dem einen oder anderen Falle von Außen oder von Innen kommt, so geht auch die Wirkung zunächst wieder dahin. Die Willkühr bringt zunächst *ausser sich* auf dem Felde der Erscheinungen oder der Sinnlichkeit Er-

was

was hervor. Der Wille entgegen schafftet zunächst nur Etwas *an sich selbst*. Bey jener ist die Handlung, bey diesem die Gesinnung das *Hauptprodukt*.

Es fließt zwar im ersten Falle endlich immer auch eine Wirkung nach Innen zurück, und es stellt sich im zweyten das Innere endlich immer auch außer sich dar. Allein hier ist die Rede von der *nächsten* Wirkung.

176.

Der Wille ist also genau genommen das Vermögen, sich zu einem Hervorbringen frey aus sich selbst zu bestimmen. Er ist das Vermögen, sich Etwas frey anzueignen. Er ist das Vermögen, sich nach Vernunft- Vorstellungen zu bestimmen. Er ist das Vermögen, zunächst in sich selbst hineinzuwirken.

177.

Der Wille ist daher, wie man sieht, die gewaltigste unter unseren geistigen Kräften. In ihn hinein vermag keine der übrigen zu greifen, um ihn zu lenken — nach *ihren* Zwecken. Aber er unternimmt es, jeder anderen die Richtung zu geben, die er will. Kann er es?

178.

Was vermag er über die Empfindung? Diese ist offenbar sehr in seine Gewalt gegeben. Kann er die Organe, durch welche sie geschehen muß, nicht nach seinem Gefallen öffnen, schliessen, dahin - dorthinrichten u. s. f. ? Allein noch mehr! Kann er die Empfin-

pfundung nicht sogar bey offenen und gehörig gerichteten Organen ungemein mannigfaltig modificiren? Hängt nicht sehr oft der Grad und manches Mahl selbst der Gegenstand des Empfindens davon ab, wie sehr und was man eben empfinden will? Hängt es nicht von unserem Willen ab, an dem wirklich vorhandenen Gegenstände diese oder jene Seite desselben vorzüglich herauszuheben, oder ihm gar eine fremde anzuwerfen, und sie dem empfindenden Organe darbiethen zu lassen? Hängt es nicht von unserem Willen ab, auf diese Art das Organ mittelbar von uns selbst afficiren zu lassen, und dadurch die Affektion von Außen anders zu gestalten? u. s. f. Man weiß, was ein lebhafter Vorsatz vermag. Man weiß, was wenigstens die Angewöhnung vermag, wenn der einzelne Vorsatz allein nicht schon hinreicht. Was war in diesem Punkte z. B. einer *Stoa* u. a. möglich?

179.

Was vermag der Wille über den Verstand? Dieser kann ohne jenen gar nicht ein Mahl thätig seyn. Das ganze Thun des Verstandes besteht bekanntlich im Reflektiren, d. i. im Hin- und Herwenden seiner Thätigkeit von einem zum Anderen, also im Aufmerken und Abstrahiren. Dieses Hin- und Wiederlenken der Beobachtung, dieses Richten der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, und dieses Ablenken derselben von ihm, ist dieses nicht offenbar ein Akt des Willens? Muß man nicht offenbar denken *wollen*, um denken zu *können*?

Der

Der Verstand hängt aber nicht nur in Rücksicht seiner *Thätigkeit überhaupt*, sondern insbesondere auch in Rücksicht des *Gegenstandes* seiner Thätigkeit vom Willen ab. Läßt es nämlich dieser bloß bey dem Entschlusse zu denken im Allgemeinen bewenden, so wird das ganze Denken jedes Mahl bald ein bloßes Spiel mit seinen eigenen Formen, oder um wenigstens Etwas Angreifenderes, wenn auch nichts Lebendigeres, zu haben, ein bloßes Spiel mit Phantasmen. Soll es mehr, als dieses, soll es ein reelles und nicht bloß logisches oder phantastisches Denken werden, so muß der Wille mehr, als bloß den ersten Anstoß geben, so muß er auch noch fortwährend mitwirken, die Aufmerksamkeit nämlich fortwährend von der Richtung auf die bloßen Formen oder Phantasmen ablenken, und auf reellere Gegenstände, die sich anderswoher darbiethen, hinrichten. Man muß nur Reelles denken *wollen*, um nur Reelles denken zu *können*.

Dieser große, äußerst wichtige Einfluß des Willens auf den Verstand kann hier nur sehr flüchtig berührt werden. Wie reichhaltig übrigens dieser Gegenstand ausführlicher untersucht seyn müsse, ist auch bey geringer Aufmerksamkeit schon klar. Welche wichtige Resultate in philosophischer, moralischer, pädagogischer Hinsicht u. s. f. lassen sich indess schon bey dem ersten leichten Blicke ahnen?

180.

Was vermag der Wille über das Gefühl? Das Fühlen ist das Auffassen der von uns auf uns selbst gemachten Eindrücke. Es ist also nur durch ein Selbst-

Selbstafficiren und Selbstafficiren lassen möglich. Jedes von diesen beiden setzt aber ebenfalls wieder offenbar unseren Willen voraus. Wir müssen uns selbstafficiren *wollen*, um es zu können, und wir müssen uns selbstafficiren *lassen wollen*, um so afficirt *werden zu können*. Wir müssen uns selbst ergreifen, und uns — uns selbst hingeben, damit ein Gefühl entstehe, und zu beiden müssen wir uns durch unsern eigenen Willen bestimmen. Fehlt das Eine, oder das Andere, so unterbleibt das Gefühl, oder vielmehr es entsteht, da keine Stelle in uns ganz leer bleiben kann, statt des Gefühls eine bloße Empfindung, die das Gefühl nachzuäffen sucht.

So entsteht z. B. der Misticism vom gewöhnlichen groben Schlage. Wir glauben ein aufser uns befindliches Höheres, das doch eigentlich nur in uns selbst, in unserer Vernunft, ist, zu fühlen, indess wir wirklich nur die mit irgend einer Gemeinheit spielende Phantasie empfinden, und in der Selbsttäuschung, die durch den Zauber der Phantasie so leicht möglich wird, dieses mit uns im Innern spielende Princip als ein ernsthaft Wirkendes aufser uns und über uns versetzen.

181.

Was vermag der Wille über die Vernunft? Selbst diese ist in ihren Operationen nicht unabhängig von ihm. Ihre Bestimmung ist, Ideen zu schaffen. Kann sie es, wenn der Wille es nicht will? Warum ruhet sie mit ihren Schöpfungen bey einem verdorbenen Willen so tief? Warum giebt sie da, indem freylich auch der verdorbene Wille nicht immer und

überall verdorben seyn und bleiben kann, höchstens nur einzelne Blitze von sich?

Wenigstens kann die Vernunft ihre Schöpfungen nicht vollenden, ihre Ideale nicht *auserschaffen*, wenn der Wille nicht ausdrücklich will. Man sieht deswegen z. B. die Ideen der Sittlichkeit, der Heiligkeit u. d. gl. in der Regel überall so sehr durch die subjektive Gemüthsstimmung beschränkt, modificirt, übertrücht.

Der Wille kann der Vernunft sogar in der Hauptsache ihre ganze Natur verrücken. Er kann ihren Anstrengungen eine ganz verkehrte Richtung geben, kann sie nämlich ganz von ihr selbst ablenken, und zum Dienste der Sinnlichkeit hinleiten. Sie schafft alsdann bloß Ideale von Lust u. d. gl., anstatt der Ideale von Tugend, die sie schaffen sollte. Sie wirft ihren höheren Schimmer, den sie nur der Uneigennützigkeit ertheilen sollte, dem Genusse um u. s. f. Sie ist zwar alsdann nicht mehr eigentliche und ganze Vernunft. Aber eben dieses, daß sie nicht mehr so recht und ganz das ist, was sie seyn könnte und sollte, daß sie, die in ihren großen Formen auch schon das Reelle, das höchste Reelle, besitzt, sich selbst verläugnet, und diese ehrwürdigen Formen für Gemeinheiten und bloßen Schein hergiebt, eben dieses ist ein Beweis der Macht des Willens über sie.

Gerade über die Vernunft erstreckt sich die Gewalt des Willens, tiefer untersucht, am nachdrücklichsten. Keine unserer geistigen Kräfte verliert, wenn sie von dem ihr günstigen Willen verlassen

lassen wird, ihre ganze Bestimmung schneller und vollständiger, als die Vernunft. Wenn das hohe Ideale, was diese hervorbringt, nicht immerwährend von einem gleich thätigen reineren Willen angeeignet wird, so artet das Ganze immer bald in ein bloßes schwärmerisches Spiel der Einbildungskraft, oder gar in eine verwickelte und endlich auch imponirende Kabale der Sinnlichkeit aus. Uebrigens bleibt deswegen der Vernunft das Recht der obersten Leitung in uns doch unbenommen. Die Vernunft steht nämlich auf diese Art zwar auch unter der Gewalt des Willens, aber nur als einer *erhaltenden* und nicht als einer *in höherer Instanz leitenden* Kraft.

182.

So ist also Alles in uns unter die Gewalt des Willens gelegt. Alles in uns ist so dem Willen unterworfen, sowohl in Rücksicht der ersten Regungen, als auch vorzüglich in Rücksicht des Gehaltes aller Regungen überhaupt. Es ist unter allen unseren inneren Principien nur die Vernunft ein eigentlich reelles lebendiges Princip. Aber selbst dieses an sich lebendige Princip kann nur dann für uns auch belebend werden, wenn es in uns von einem ihm günstigen Willen unterstützt wird.

Die Vernunft kann daher nur mittels des Willens beleben. Entspricht also ihrer Thätigkeit die Thätigkeit des Willens nicht, so hört ihre belebende und damit endlich auch ihre lebende Kraft auf. Sie ist nur so lange eigentlich lebendig, als sie *belebend* ist. Daraus erklärt sich die *erhaltende* Macht, die dem Willen in Rücksicht der Vernunft zukommt.

Und so ist es dann recht eigentlich nur unser Wille, von welchem unser ganzes *wirkliches* inneres Leben ausgeht. Das Leben unsers *Körpers* regt sich (und dauert) wenigstens größentheils auch ohne und oft wider unseren Willen. Das Leben unsers *Geistes* aber eigentlich, d. i. in seinem ganzen und höchsten also wahren Sinne nicht. Um *innerlich wirklich zu leben*, müssen wir vor allem *leben wollen*.

Müssen wir nicht Vernunftwesen seyn *wollen*, um sie *wirklich zu seyn*? Und sind wir nicht geistig todt, wenn wir sie nicht sind? *Wahrlich! wenn uns noch eine Kraft in uns sehr unbekannt ist, so ist es der Wille.*

auch schon ganz im Reinen? Hätte man mehr, als (wenn der Ausdruck erlaubt ist) ein Stück der Philosophie? Wäre man weiter, als auf dem Wege, mit sich selbst endlich ganz ins Reine zu kommen? Warum nimmt Philosophie nicht immer in geradem Verhältnisse mit unserem Wissen zu? Warum nimmt sie oft mit demselben wohl gar nur ab? Warum wächst die Einigkeit mit uns selbst nicht immer mit unseren Kenntnissen? Warum geht sie oft darüber wohl gar zu Grunde? Und kann da Philosophie seyn, wo nicht vollständige Selbsteinheit ist?

Man erhielt deswegen fast immer bald eine *theoretische* und eine *praktische* Philosophie. Allein auf diese Weise hatte man ja zwey Philosophien, und man wollte doch nur eine Eine. Wo war diese? Man suchte sie zwar auch, besonders in unseren Zeiten. Diese durfte aber alsdann weder bloß *theoretisch* noch bloß *praktisch*, allein auch nicht gar nicht theoretisch und nicht gar nicht praktisch, sie mußte beides zugleich seyn. War sie es? Wurde nicht vielmehr fast immer ihr ganzes Heil von der bloßen Spekulation erwartet? Allein eben dadurch wurde sie ja auch wieder bloß theoretisch.

186.

Es liegt daher in den Aufgaben, wie sie für Philosophie gewöhnlich aufgestellt werden, zwar etwas Wahres, aber nicht das ganze, welches darin liegen soll. Man fodert, ein *Höchstes* zu suchen, aber nicht ein *in allen Hinsichten Höchster*. Man begnügt sich gewöhnlich mit einem *Höchsten* für das
bloße

bloße Wissen. Man fühlt wohl manches Mal im Verfolge der Auflösung das Mangelhafte der Aufgabe selbst, und sucht durch allerley Modifikationen, welche meistens nur eben so viele Inkonsequenzen seyn können, nachzuhelfen. Allein was taugt ein Weg, den man verlassen muß, um zum Ziele zu kommen?

Will man dagegen einwenden: „wenn nur ein Mal das Höchste für das Wissen gefunden ist, dann giebt sich das Andere schon von selbst.“ Woher weiß man denn aber dieses? Und überdies soll sich ja in der Philosophie Nichts von selbst, sondern Alles eben erst durch sie geben. Wenn man das, was sie verschaffen zu können vorgiebt, auch anderswoher erhalten kann, zu was ist alsdann sie?

Es geschieht hier vorzüglich nur von den theoretischen, und nicht auch von den mystischen Versuchen Meldung, weil die letztern auf philosophische Bestimmtheit ohnehin nicht Anspruch machen, und der Werth der von ihnen aufgestellten Aufgaben, wenn man ihre Gefühle in bestimmte Ausdrücke auflösen will, nach dem Vorgehenden ohnehin leicht zu entscheiden ist.

187.

Welches ist denn nun das ganze Wahre, das durch Philosophie gesucht und gefunden werden soll? Ist es dasjenige, das sich der *Spekulirende* in seiner Frage über Philosophie vorlegt? Wenn es dieses ist, so muß die Antwort auf diese Frage *vollständige* Befriedigung des Fragers bewirken. Was bewirkt sie denn aber genau und unpartheyisch genommen? Höchstens Befriedigung des Kopfes, so lange dieser sich sei-

ner allein erinnert. Von Befriedigung des Herzens findet sich aber konsequent in der Wirkung, die am Ende dasteht, Nichts. Und selbst die Befriedigung des Kopfes hört auf, rein und ganz zu seyn, sobald er seinen Blick auch auf das Herz richtet. Selbst diese wird alsdann mehr nur ein widernatürliches erzwungenes Schweigen, als eine natürliche sich von selbst ergebende Ueberzeugung.

188.

Enthält die Frage des *Mistikers* jenes Wahre vollständiger? Wie umfassend ist denn die Befriedigung, welche seine Antwort gewährt? Umschließt sie mehr, als das Herz, und umschließt sie selbst nur dieses länger, als in soferne es für sich isolirt, vom Kopfe getrennt, mit diesem entzweyert bleibt? Der Kopf wird bey dieser Art von Philosophie so wenig befriedigt, daß ihm vielmehr ausdrücklich zu wissen gethan wird, daß er gar keine Befriedigung verdiene, oder wenigstens für keine empfänglich sey.

189.

Es löst sich daher zwar sowohl der Spekulirende, als auch der *Mistiker*, jeder *seine Frage*, aber darum doch noch keiner die *ganze Aufgabe* der Philosophie auf. Es ist daher diese in keiner von jenen ganz enthalten.

190.

Es nähert sich aber doch jeder, sowohl der Spekulirende, als auch der Mystiker der Auflösung der philosophischen Aufgabe. Es ist also in der Frage eines Jeden Etwas von der ganzen Aufgabe enthalten.

191.

Wonach erkundigt sich nun jede dieser Fragen? Die eine *nach dem Höchsten des Wissens und Seyns*; die andere *nach dem Höchsten des Fühlens, Wollens und Werdens*. Jede fragt nach einer obersten Einheit, die erste eigentlich nach derjenigen, an welche sich nur der Kopf anschließen soll, die zweyte eigentlich bloß nach derjenigen, welche nur dem Herzen eine Stütze zu gewähren im Stande ist.

192.

Wonach soll sich also die wahre, d. i. die ganze Frage erkundigen? Nach dem *Höchsten schlechthin*, also *nach der in aller Hinsicht obersten Einheit für Kopf und Herz zugleich*.

Es ist also nur diejenige Einheit *hoch genug*, welche zugleich *umfassend genug* ist. Jede andere steht bey aller ihrer Höhe immer noch zu tief. Und so ist also die Aufgabe der Philosophie auch nur dann eigentlich tief genug aufgefaßt, wenn sie vollständig genug aufgefaßt ist.

193.

Die Philosophie hat daher diejenige Einheit aufzustellen, durch die man mit sich selbst ganz in das Reine kommt.

194.

Man ist mit sich selbst ganz im Reinen, wenn man mit sich selbst einig ist in Hinsicht

des Denkens,

des Fühlens,

des Wollens.

Die Philosophie hat uns also in dieser dreyfachen Hinsicht mit uns selbst auszugleichen. *Sie hat diejenige Einheit aufzustellen, durch die das Denken, das Fühlen und das Wollen — jedes mit sich, und alle untereinander einig werden.*

Es soll die ganze Selbstentzweyung in uns gehoben werden, und diese Selbstentzweyung hat nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz ergriffen. Jener wird von einem Grundzweifel, dieses von einer Grund-Sehnsucht, und von einer Grund-Unruhe entzweyet. Es soll nun dort Gewißheit-hier Friede, (wohlgemerkt Friede, d. i. lebendige Ruhe, nicht nur todte) und so im *Ganzen* Einheit mit uns selbst werden.

195.

Wie muß diejenige Einheit beschaffen seyn, welche allen unseren geistigen Kräften diese vollständige Befriedigung verschaffen soll? Sie muß eine *reelle* seyn.

seyn. Eine bloß logische genügt nicht. Eine solche genügt der Denkkraft nicht, denn selbst diese strebt ja immer über das bloße Gedachtseyn auf das wirkliche Seyn hinaus, und glaubt auch, ehe sie zur vollen Selbstkenntniß, zur ganzen Refinnung kommt, dazu hinaus gekommen zu seyn. Eine solche bloß logische Einheit genügt ferner noch weniger dem Gefühle. Was soll dieses mit einer bloßen, leeren Form unternehmen? Eine solche bloß logische Einheit genügt endlich am wenigsten dem Willen. Ihm ist es gerade ganz besonders wesentlich, *realisiren* zu wollen.

Die Philosophie soll also für unser Denken, Fühlen und Wollen die reelle Einheit aufstellen, durch die sie einzig befriedigt werden können.

Es soll die Realität unsers Denkens, Fühlens und Wollens begründet werden.

196.

Die reelle Einheit ist das Gegentheil der logischen. Diese besteht bloß in einer *Verbindung* des Mannigfaltigen. Diese *verbirgt* also das Mannigfaltige nur. Jene muß daher mehr, als diese. Jene muß das Mannigfaltige *ausschließen*. Die logische Einheit hat nothwendig immer die Mannigfaltigkeit sich gegenüber, Sie ist nur *durch diese*, denn sie ist nur ihre Form, Die reelle muß über alle Mannigfaltigkeit erhaben, muß durch sich selbst seyn, und die Mannigfaltigkeit muß selbst erst durch sie möglich werden. Die logische Einheit ist nur in Hinsicht der gegenüberstehenden

henden Mannigfaltigkeit eine Einheit, ist also nur eine *relative* Einheit. Die reelle muß in aller Hinsicht, muß eine *absolute* Einheit seyn.

Die Philosophie hat daher die über alle Mannigfaltigkeit erhabene, alle Mannigfaltigkeit ausschließende, absolute Einheit für unser gesamtes Denken, Fühlen und Wollen aufzustellen.

197.

Diese absolute Einheit liegt höher, als allen Denken. Dem Denken ist, wie wir wissen, die Trennung, die Zweyheit, wesentlich. Jene hohe Einheit schließt aber alle Trennung, alle Zweyheit ohne alle Ausnahme aus.

Die Philosophie hat also über alles bloße Denken, d. i. über alles bloße Raisonniren hinaufzusteigen, und da oben jene Einheit aufzufuchen, von der man auf das Denken selbst erst herabkommt.

Oder da unser Bewußtseyn, wenigstens in soferne es selbst wieder dem Denken unterliegt, mit demselben ewigen Gegensatze behaftet ist, so hat die Philosophie über unser Bewußtseyn, in soferne wir es als entzweyget schon vorfinden, hinaufzusteigen, und jenes höhere Eine aufzufuchen, von welchem dieses Bewußtseyn selbst abgeleitet werden kann.

198.

Diese absolute Einheit kann aber nicht auch höher liegen, als unser Fühlen und Streben. Sonst wäre sie uns schlechtthin, d. i. in aller Hinsicht unerreichbar, und die Vernunft, die ihre Erreichung wenigstens in der einen oder anderen Hinsicht zur unabweislichen Aufgabe macht, wäre Unvernunft.

Die Philosophie hat daher die über das Denken erhabene Einheit so aufzustellen, dass sie von dem Gefühle berührt, und von dem Willen ergriffen, und uns angeeignet werde.

Oder da unser Bewusstseyn, in so ferne es auch fühlen und streben im höheren Sinne, d. i. sich frey regen kann, auch einer alle Entzweyung ausschliessenden Einheit zugänglich ist, so hat die Philosophie mit ihrem hohen Einen unser Bewusstseyn zu berühren, und dadurch in seinem innersten Leben anzuregen.

199.

Die Gesamtaufgabe der Philosophie ist daher nicht, wie man so gewöhnlich glaubt, bloß theoretisch, oder bloß praktisch, sondern beides zugleich. Die Philosophie soll nicht nur im Kopfe, sondern auch im Herzen Einheit hervorbringen. Sie soll nicht nur unser Wissen, sondern auch unser Handeln mit sich selbst und untereinander in Uebereinstimmung bringen. *Sie soll sich also nicht nur über unser Bewusst-*

wußtseyn erheben, um auf dasselbe in theoretischer Hinsicht herabzusehen. Sie soll sich auf dasselbe auch wieder herablassen, um es selbst in praktischer Hinsicht zu erheben.

Es soll daher durch Philosophie unser inneres geistiges Leben nicht nur *erklärt*, sondern auch *veredelt* werden. Wir sollen durch Philosophie diesen Organismus unseres inneren höheren Daseyns und dadurch auch das Wesentliche jedes außer uns befindlichen Seyns *kennen* lernen. Allein was wären wir bey aller noch so tiefen und umfassenden Selbst- und Welt-Kenntniß, wenn es bey der bloßen Kenntniß sein Bewenden hätte? Wir sollen also dieses innere höhere Daseyn auch *erklimmen* lernen.

200.

Und so ist dann die Gesamtaufgabe der Philosophie die schon früher angegebene, nämlich *uns zum Absoluten zu leiten*. Nur ist, wie man jetzt sieht, dieses Absolute *vollständig* zu nehmen, also nicht nur in soferne es den Kopf, sondern in soferne es auch das Herz interessiert. Es ist also dieses *Absolute* wirklich *absolut*, d. i. wirklich in aller Hinsicht zu nehmen.

Kopf und Herz sollen in Rücksicht dieses Ersten, Höchsten, Wahrsten auf die eine oder andere Art zur endlichen Entscheidung, zur endlichen Selbstberichtigung kommen, entweder so, daß sie erreichen, was sie suchen, oder daß sie sich entscheiden, daß dieses überhaupt nicht erreicht werden könne.

Die Aufschlüsse, welche von der Philosophie über dieses Absolute gegeben werden sollen, betreffen aber nicht das *Seyn* desselben, sondern seine *Beschaffenheit*. Es soll nicht dargethan werden, *dass* es sey, sondern *was* es sey.

Dass es ein Absolutes (ein Erstes, Höchstes, Urwahres u. s. f.) giebt, daran ward nie gezweifelt, daran kann, *wenn man sich selbst versteht*, ohne Wahnsinn nie gezweifelt werden. Es ist so gewiß ein Absolutes als „*an sich*“ wie ein Relatives als „*Erscheinung*“ ist. Dieses wäre ohne jenes gar Nichts, auch nicht ein Mahl Erscheinung. Es mag nun die formlose Materie, oder die reine Ichheit, oder die Dießelbigkeit (*Einerleyheit*) von beyden, oder die Gottheit im allgemeinen Vernunftsinne, oder die vor unsern Sinnen liegende Welt, also daß uns erscheinende Relative selbst u. s. f. das Absolute seyn. Genug! es ist immer ein Absolutes, und es wird immer anerkannt, *dass* eines ist. Darüber bleibt der Philosophie Nichts auszumachen übrig.

Allein es ist auch bloß damit weder dem Kopfe noch dem Herzen gedient. Beiden liegt nicht daran, in einem Punkte befriedigt zu seyn, in welchem sie schlechterdings nicht unbefriedigt seyn können. Es liegt ihnen daran, in demjenigen, in welchem sie bisher wenigstens in soferne sie recht tief eindringen wollten, meistens noch unbefriedigt blieben, endlich
auch

auch ein Mahl auf die eine oder andere Art anhaltend befriediget zu werden.

Dieser Punkt ist die *Beschaffenheit* des Absoluten. Darüber soll die Philosophie für Kopf und Herz entscheidende Aufschlüsse geben. Sie soll darthun, was das Absolute sey, oder wenigstens daß es ihr nicht möglich sey, dieses darzuthun.

V.

Was ist das Absolute nicht?

202.

Das Absolute kann wegen seiner Erhabenheit über alles Uebrige, und wegen seiner daraus entstehenden ganz vorzüglichen Eigenthümlichkeit vor der Hand immer nur negativ erkannt werden. Es schwebt zwar der Ahnung, sobald die Vernunft erwacht, immer auch schon positiv vor. Allein ehe sich diese positive aber dunkle Ahnung zur positiven deutlichen Ueberzeugung erheben kann, muß man sich immer erst durch die ganze negative Ueberzeugung durchgearbeitet haben. Ehe man bestimmt und ausführlich wissen kann, *was das Absolute sey*, muß man bestimmt und ausführlich wissen, *was es nicht sey*.

203.

Das Absolute ist über alles Relative ohne Ausnahme erhaben, ist also *kein Relatives*. Es ist eben so wenig ein *gesteigertes Relatives*, als ein *gemeines*. Es ist auch nicht die höchste Relation, welche alle übrigen unter sich begreift.

Soviel ist über das Absolute schon durch die vorgehenden Untersuchungen (des ersten negativen Theils) ausgemacht. Nun muß aber dieses noch mehr entwickelt werden.

204.

Das Absolute ist daher, tiefer und ausführlicher durchforscht, *nicht, wie das Relative, bloß Etwas durch ein Anderes*. Es ist nicht bloß dadurch Etwas, daß ein von ihm verschiedenes Etwas ist. Es ist nicht bloßer Reflex, bloße Strahlenbrechung eines ihm Gegenüberstehenden.

205.

Es ist daher auch *nicht, wie das Relative, an sich Nichts*, und nur als Gegensatz eines außer ihm Befindlichen Etwas. Es wird also nicht, wie das Relative, mit diesem Aeufseren aufgehoben. Es wird vielmehr nicht im geringsten verrückt, dieses Aeufserer mag bestehen oder untergehen.

206.

Das Absolute ist deswegen *von aller Zweyheit frey*. In ihm ist in keiner Hinsicht irgend ein Gegensatz. In ihm ist schlechthin Nichts, was die in aller Rücksicht vollständigste Einheit nur im Geringsten stören könnte.

In ihm giebt es also wahrhaft betrachtet Nichts zu unterscheiden. In ihm ist nicht ein Erstes, Zweytes, Drittes u. s. f., also nicht ein Etwas, und dann wieder ein etwas Anderes. Was das Eine ist, welches etwa unser Verstand, damit er es doch einigermassen auffassen und bewahren kann, darin unterscheidet, das ist im Grunde auch jedes Andere, was von diesem Verstande noch unterschieden wird. Und in soferne hat die Indiffe-

differenz, die in unseren Tagen im Absoluten zuerst entdeckt worden seyn will, allerdings einen reellen Sinn, aber auch nur in soferne, als sie wirklich in ihrem ganzen Umfange (in ihrer Totalität) genommen wird, nämlich als Indifferenz *schlechthin*, also *in aller Hinsicht*, und nicht bloß als Indifferenz *des Subjektiven und Objektiven*, also nicht *nur in Hinsicht dessen, was uns Subjekt (Vorstellen in der Zeit) und Objekt (Seyn im Raume) heisst*.

Man sieht, Schelling arbeitete sich mit dem von ihm zuerst so gebrauchten Ausdruck „Indifferenz“ bis zur *Ahnung des so lange vergebens gesuchten bestimmten Ausdrucks* des Absoluten durch, aber dann doch auch nur bis zur *Ahnung* dieses Ausdrucks, und so blieb also an seiner Indifferenz noch der Beysatz des Sub- und Objektiven hängen, und es verwandelte sich alsdann (seinem Geiste mochte vorschweben, was immer wollte) doch unter seinem Ausdrucke sein Absolutes wieder in ein Relatives, d. i. seine Gottheit in eine bloße Natur, sein Deism in bloßen Pantheism, seine Religion in bloße Poesie u. s. f.

207.

Das Absolute ist *unbeschränkt*; denn es steht ihm Nichts gegenüber, wodurch es beschränkt werden könnte. Das Relative befindet sich nicht *ihm gegenüber*, sondern *unter ihm*, d. i. wenn schon das Relative nur durch das Absolute möglich, nämlich nur durch das Absolute wenigstens in einer Hinsicht als Erscheinung Etwas ist, so ist dieses nicht auch umgekehrt der Fall, so bedarf nämlich das Absolute zu seiner Möglichkeit, oder dazu, daß es Etwas sey, nicht des Relativen.

Das Absolute ist also nicht nur *unermesslich*, wie das Relative, sondern *unendlich*.

208.

Es ist *unabhängig*. Es hat sein Seyn nicht von einem Anderen. Es erhält also sein Schicksal nicht von Aussen. Wovon soll es also abhängen, da es zu seinem Bestehen keines „*Ausser sich*“ bedarf?

Bey dem Absoluten hört alle weitere Nachfrage nach irgend einem ferneren Grunde auf. In ihm finden sich das Denken, Fühlen und Wollen befriedigt. Ueber dasselbe hinaus strebt keines von diesen mehr.

209.

Es ist *keiner bloßen blinden Nothwendigkeit unterworfen*. Es ist über jede Bedingung erhaben; denn es ist ja das, was erst alles Uebrige bedingt, folglich selbst unbedingt seyn muß. Es ist also auch über jeden Zwang, über jede bloße blinde Nothwendigkeit erhaben, indem dieser nur die Wirkung der Oberherrschaft irgend einer Bedingung über das Bedingte seyn kann.

Sehr einleuchtend ist diese dem Absoluten eigenthümliche Freyheit in Rücksicht der *äußern* Nothwendigkeit, des äußern Zwanges. Nicht so sehr fällt aber wenigstens auf demjenigen Standpunkte, auf welchem wir uns hier befinden, diese Freyheit in Rücksicht der *innern* Nothwendigkeit, des innern Zwanges, schon auf. In der ersten Rücksicht ist es nämlich sehr klar, daß dasjenige keinem äußeren Zwange unterworfen seyn könne, was Nichts auch nur in irgend einer Rück-

sicht

sicht Gleiches aufser sich hat. Ueberdies dringt sich hierin mit dem negativen Freyheitsbegriffe auch der positive schon ingeheim aut, und wirft auf jenen ein vortheilhaftes Licht. In der zweyten Rücksicht ist zwar der negative Begriff gleichfalls ohne weiters gerechtfertigt. Das Unbedingte kann schlechthin keiner Bedingung unterworfen seyn. Allein dieser negative Begriff bleibt hier übrigens auch ganz leer, indem sich sein positiver Gehalt da auf dem bloß theoretischen Standpunkte noch gar nicht anmelden kann, und in soferne ist dieser Begriff hier immer noch etwas dunkel.

Das Absolute ist also keine bloße Natur mehr, wie das Relative. Es ist ganz und gar keine Natur mehr, weder eine gemeine, noch eine ungemaine.

210.

Daher enthält das Absolute ferner *keine Theile*; denn es enthält kein Zwey in was immer für einer Hinsicht. Es ist ohne alle Mehrheit, folglich kein Inbegriff von Bestandstücken, oder auch nur von Eigenschaften u. d. gl.

211.

Es leidet kein *Mafs*. Woran sollte es gemessen werden? An dem Relativen? Dieses auch unendlich Mahl gegen dasselbe gehalten ist deswegen nicht ein Mehreres, als wenn es nur ein Mahl genommen wird. Der Unterschied zwischen beiden ist wesentlich. Es müßte also nur an sich selbst gemessen werden. Ist aber dieses ein eigentliches Messen?

Das

Das Absolute ist nicht nur für jedes bloß *sinnliche*, sondern auch für jedes *Verstandes*-Maß zu groß. Jedes von beiden ist nur ein relatives.

112.

Es ist *keiner Veränderung fähig*. Wo müßte ein Grund zu seiner Veränderung liegen? *Außer* ihm? Es ist aber von jeder äußeren Bestimmung schlechthin unabhängig, sowohl in Rücksicht des Seyns, als des Zustandes, in dem es ist.

In ihm? Da ist aber überall kein Mannigfaltiges, also kein Verschiedenes, und Verschiedenheit ist doch zur Veränderung wesentlich.

Das Absolute kann daher nicht entstehen, oder vergehen. Es kann nicht aus sich heraustreten, oder Etwas in sich hineinziehen. Es kann sich nicht mit einem Anderen verbinden, oder davon wieder trennen. Es kann nicht irgend eine Gestalt annehmen und wieder ablegen, nicht sich vermehren und vermindern, nicht sich ausdehnen und wieder zurückziehen u. s. f.

213.

Es ist *schlechthin nicht Natur*, d. i. weder unmittelbar noch mittelbar, also in keiner Hinsicht, weder in wahrer noch in scheinbarer; denn es kann weder in der einen noch in der andern, es kann schlechthin keinem Zwange unterliegen. Es kann nicht nur Natur nicht *seyn*, sondern auch nicht ein Mahl *scheinen müssen*.

Und so ist dann das Absolute, wenn man alle Merkmahle des Relativen durchgeht, überhaupt Nichts von dem, was das Relative ist. *Es kann ihm keines der Prädikate beygelegt werden, welche dem Relativen zukommen.*

So genommen hat das Paradoxon des unbekannten Verfassers des geistvollen Aufsatzes „*Aphorismen über das Absolute*“ (in Bouterwecks Neuem Museum) einen reellen Sinn. Es heisst dort: „*Man darf ihm (dem Absoluten) ferner keine Prädikate beylegen, und durch diese Beylegung wird es eben so sehr verunstaltet, als wenn man es zu einem Prädikate von etwas Anderem macht.*“ Wenn ihm gar kein Prädikat zukommt, so ist es auch — *gar nichts*. Es kann ihm also nur kein *relatives* Prädikat, d. i. kein solches zukommen, das von ihm selbst verschieden, das etwas anderes, als es wieder selbst wäre, wie das der Fall bey allem Relativen ist, wo ein Prädikat immer nur eine Seite, einen Theil u. s. f. seines Gegenstandes, aber nicht diesen selbst, und ganz aussagt. Es muss daher auch dem Absoluten wenigstens *Ein* Prädikat zukommen. Aber was dieses immer für eines seyn mag, es kann kein *relatives*, es muss selbst wieder ein *absolutes*, es muss das Absolute selbst seyn.

Wir sehen bey dieser Gelegenheit wieder, wie Schelling auch hier bis zur Ahnung des bestimmten Ausdrucks des Absoluten, aber dann doch wieder nur bis zur *Ahnung* vordrang. Sein als einzige ewige Wahrheit proklamirtes „*A ist A*“ ist ganz gewiss die einzig richtige *Form* für das Urtheil, wodurch das Absolute ausgesprochen werden soll. In diesem Urtheile muss nämlich, wenn es wahr seyn soll, das Subjekt von Prä-
dikate

dikat ganz erschöpft werden. Allein es ist auf diese Weise doch nur die *hohle Form* für dieses Urtheil gefertigt. Es ist dadurch noch nichts bekannt, als „*das Absolute ist das Absolute.*“ Was weiß man damit? Da sich Schelling mit dieser leeren Form selbst nicht begnügen konnte, so suchte er dafür endlich auch einen Inhalt. Allein er suchte ihn bloß mittels der Spekulation, also mittels des *Verstandes*, und da konnte er dann nothwendig keinen andern, als einen relativen erhalten. Er leimte nämlich die zwey höchsten Relationen, das Subjektive und Objektive, zu einem Absoluten zusammen.

215.

Eben so, wie das *Absolute selbst* ganz von dem Relativen verschieden ist, muß auch die *Kenntniß* des Absoluten von der Kenntniß des Relativen gänzlich verschieden seyn. In das Relative kann man nicht anders als *mittelbar*, nämlich nur dadurch eindringen, daß man in sein Entgegengesetztes eindringt. In das Absolute dringt man nicht anders als *unmittelbar* ein. In dieses ist ein Eindringen durch irgend ein demselben Entgegengesetztes unmöglich. Um zur Kenntniß des Relativen zu gelangen, muß man von diesem abstrahiren, und auf ein Anderes außer ihm sehen. Um aber mit dem Absoluten bekannt zu werden, muß man gerade von allem Aeußeren abstrahiren, und bloß auf dieses Absolute sehen.

216.

Wenn daher das Relative anfangs als Etwas, und hinterher bey genauerer Ansicht als Nichts erscheint,

scheint, so erscheint umgekehrt das Absolute auf den ersten Blick sehr oft als Nichts, zeigt sich aber nachher, so wie es schärfer untersucht wird, als Etwas, als das einzige Etwas im eminenten Sinne. Unser Blick, nur an relative Gröſsen gewöhnt, glaubt da, wo er nichts Relatives findet, zuerst überhaupt Nichts mehr zu finden; findet aber, wenn er sich gehörig erweitert und geschärft hat, nun erst eine wahre, eigentliche, findet die einzige an sich wirkliche Gröſse.

Unser geistiges Auge wird, wie unser körperliches, zuerst immer nur an ein farbiges Licht gewöhnt. Deshwegen sieht es bey einem neuen ganz reinen, ganz weissen Lichte wenigstens anfangs nicht.

217.

Die Kenntniß des Absoluten erhebt sich daher auch über das *Unbegreifliche*, von welchem die des Relativen nie ganz los wird. Sie geht vom Urreellen aus, und dadurch, aber auch nur dadurch, ist für uns *im Wesentlichen ganze* Begreiflichkeit möglich. Wir begreifen nur dann im Wesentlichen vollständig, wenn wir in unseren Formen einen Stoff, der nicht nur im Gegensatze mit diesen Formen, sondern an sich Etwas ist, erblicken, und wenn wir einsehen, woher er in dieselben kommt. Wenn wir uns also über die auf dem Felde des Relativen ewige Zweyheit zum Einen erheben, welches keines Anderen mehr bedarf, um Etwas zu seyn. Dieses wird uns durch die Kenntniß des Absoluten,

Die Begreiflichkeit, die uns dadurch verschafft wird, ist daher, wie man sieht, eine reelle und nicht bloß logische. *Wir im Ganzen* werden dabey beruhiget, nicht bloß eine Seite von uns, z. B. nicht bloß das Raisonnement. Wir finden uns in dem dadurch gewordenen Lichte überhaupt so ganz in unserem Elemente, daß wir wenigstens in der Hauptsache nichts Mehreres verlangen. Wir sehen *das Wesentlichste im Wesentlichsten ein*. Es mag daher der *Verstand* noch manche Frage aufzulösen übrig haben. *Gefühl, Herz, Vernunft* haben keinen unerklärlichen Zweifel mehr. Es mag also für jenen noch Manches unbegreiflich bleiben. Wir begreifen wenigstens alles das, was diesen wichtig ist. — — und wir begreifen auch noch die Nothwendigkeit der für jenen unvermeidlichen Unbegreiflichkeit.

218.

Die Kenntniß des Absoluten erhebt uns über das *Begrenzte*. Sie erhebt uns zum Allumfassenden. Sie stellt uns daher auf denjenigen Standpunkt, welcher im *Wesentlichen* die ganze Aussicht beherrscht. *Wir übersehen auf ihm im Wesentlichen Alles*. Unser Blick ist da von keinem äußeren Hindernisse beschränkt. Wir sehen daher, da freylich unsere *Schkraft* nicht so gränzenlos, als unser *Sehkreis* ist, wenigstens alle *Richtungen*, wenn gleich nicht alle *Gegenstände*, die in diesen Richtungen liegen. Und wir sehen wenigstens die ganze *Hauptbestimmung* und *Hauptbeschaffenheit* aller dieser Gegenstände, wenn gleich nicht auch alle ihre Nebenbestimmungen und Nebenbeschaffenheiten.

Doch

Doch dieser Innbegriff alles Relativen biethet eigentlich nur ein Unermessliches dar. Das wahre Unendliche finden wir erst in der Ansicht des Absoluten selbst. Dieses ist ja das durch keine Schranken eingeeengte Reelle, das keines Anderen, als seiner selbst bedarf, um Etwas zu seyn. Dieses ist das grofse, einzige, also allumfassende Reelle, durch das alles Uebrige erst dasjenige ist, was es ist. Dieses ist also der wahre Innbegriff alles wahren Reellen.

Deswegen zeichnet sich die Kenntniß des Absoluten durch grofse, weitgreifende Gedanken aus. Indefs die Kenntniß des Relativen blofs viele, aber immer nur auf gewisse Fächer beschränkte Gedanken aufstellt, stellt die Kenntniß des Absoluten zwar wenige, aber umfassende auf. Die erste verschaffet nur *Begriffe*, und diese sind an gewisse Bezirke und in soferne immer an Einseitigkeit gebunden. Die zweyte schafft *Ideen*. Diese aber erheben sich über jede Beschränkung auf Fächer. Diese erheben sich zur *Allseitigkeit*.

219.

Die Kenntniß des Absoluten erhebt uns zur *Vollständigkeit*. Sie verschaffet uns nicht nur, wie wir eben zuvor fanden, eine vollständige Uebersicht alles Bedingten (Relativen), wenigstens seinen Hauptseiten nach, sondern auch eine Uebersicht der allem Relativen zum Grunde liegenden Bedingung oder des Absoluten, wodurch die wahre absolute Vollständigkeit erst
ganz

ganz geschlossen wird. Zur ersten Uebersicht kann die Kenntniß des Relativen durch Zufall oder durch unendlich viele Versuche auch kommen. Allein dieser Uebersicht entgeht, auch wenn sie in ihrer Art vollendet ist, immer noch gerade das wichtigste Gebieth, das des Grundes, von dem alles Andere getragen wird.

Daher die innige Klarheit, und die hohe Ruhe, wodurch sich der Besitz der Kenntniß des Absoluten auszeichnet.

220.

Die Kenntniß des Absoluten erhebt uns über das bloße *Gegenseyn*. Sie erhebt über Alles, was sich noch auf irgend Etwas ihm zum Grunde liegendes bezieht, zu diesem Alles tragenden Grunde selbst. Sie erhebt über alles Abgeleitete zur Urvoraussetzung, von der alle Ableitung ausgeht. Diesen Urgrund, diese Urvoraussetzung kann man aber nicht auch so, wie etwa irgend einen andern Grund, der selbst nur wieder ein Begründetes ist, bloß als schon vor uns daliegend aufgreifen. Man muß zu seiner Bekanntheit über alles von selbst schon daliegende hinausgehen, sich die Idee eines Höheren schaffen, und dann erst unter der Leitung dieser Idee zum Ziele zu gelangen suchen. Nur das Relative liegt vor uns schon fertig und reif für unsere Kenntniß da. Das Absolute aber ist weder unmittelbar noch mittelbar im Relativen enthalten.

Daraus

Daraus erklärt sich das Abweichende, das spezifisch Verschiedene, das zwischen der *philosophischen* und jeder bloß *physischen* Kenntniß Statt hat. Es erklärt sich daraus der wesentliche und auffallende Unterschied zwischen *Weisheit* und *bloßer Wissenschaft*.

221.

Die Kenntniß des Absoluten ist *nicht zusammenge setzt*, wie die des Relativen. Indefs diese zahllose Gegenstände, Seiten, Richtungen u. s. f. berührt, verweilt jene bey Einem Gegenstande, bey Einer Richtung u. s. f. Indefs also die letzte Vielerley weiß, weiß die erste nur Eines. Aber dieses Eine wiegt bey weitem alles Uebrige auf. Dieses Eine bricht sich, wie sich später zeigen wird, gewissermaßen in alles Viele.

222.

Jede andere Kenntniß ist bey aller ihrer Ausdehnung doch immer noch auf ein bestimmtes Maß beschränkt. Die Kenntniß des Absoluten ist *allumfassend*. Sie beleuchtet Alles ausser ihr. Sie zeichnet sich also eben so durch ihre Ausdehnung, als durch ihre Einfachheit aus. Ihr Wahres ist nicht nur auf dem einen oder andern Felde, sondern auf jedem wahr. Ohne ihre Wahrheit ist Nichts wahr.

223.

Die Kenntniß des Absoluten ist *unveränderlich*. Sie ist wenigstens in der *Ahnung* überall und immer,

wo Vernunft wach ist, im Wesentlichen ebendieselbe. Ihr Ausdruck kann durch die Unbeständigkeit des Verstandes, der Phantasie u. d. gl. oft sich selbst sehr ungleich werden. Sie selbst aber, wenigstens in ihrer Grund-Ahnung, bleibt sich immer gleich.

224.

Die Kenntniß des Absoluten ist *nicht phisich*, nicht bloß theoretisch im gewöhnlichen Sinne. Sie berührt nicht bloß den Kopf, wie die des Relativen, sondern auch das Herz, und dieses gerade an seiner höchsten Seite. Sie ist also keine bloß glänzende, aber todte, sondern *eine lebende, eine all-belebende Kenntniß*.

VI.

Durch welches Organ gelangt man zum Absoluten?

225.

Das Absolute ist, wie wir gefunden haben, von dem Relativen wesentlich, und ganz verschieden. Die Erkenntnißart des ersten kann daher vor der Erkenntnißart des zweyten nicht weniger verschieden seyn.

226.

Die vorhin berührten Eigenthümlichkeiten der Erkenntniß des Absoluten deuten zwar insgesammt auf die hohe Eigenthümlichkeit desjenigen Organs hin, welches sich des Absoluten bemächtigen können soll. Vorzüglich aber wird die Erhabenheit dieses Organs durch diejenige Eigenthümlichkeit bezeichnet, vermöge welcher wir von der Kenntniß des Absoluten über alles bloß Gegebene erhoben werden.

227.

Um zum Relativen zu gelangen, brauchen wir uns nur den Eindrücken hinzugeben, die dasselbe auf uns macht. *Das Relative dringt sich uns ohne unser freyes Zuthun von Selbst auf.*

228.

228.

Um zum Absoluten zu gelangen, müssen wir uns aber selbstthätig über alle *blossen* Eindrücke erheben. *Das Absolute weicht uns aus, wenn wir ihm nicht nachgehen.*

229.

Wenn wir gleich auch im ersten Falle selbstthätig sind, und die Wahrnehmung durch unsern Verstand bearbeiten, so bearbeiten wir doch immer nur ein ohne unser freyes Zuthun Erhaltenes, und wir sind selbst während der Bearbeitung immer noch wenigstens mittelbar in der Gewalt der zum Grunde liegenden Eindrücke. Wir können, wenn wir richtig arbeiten wollen, nur zersetzen und verbinden, aber Nichts dazu - oder wegthun. Wir kommen nie über das bloß Gegebene hinaus.

230.

Ganz anders verhält es sich im zweyten Falle. Hier *beginnen* wir schon mit unserer eigenen Selbstthätigkeit, und *fahren* mit ihr auch *fort*. Denn wenn schon auch hier der später dazukommende Verstand nichts anderes, als zersetzen und verbinden kann, so ist doch das, was er zersetzt und verbindet, unser eigenes Produkt, und wir produciren auch während seinem Zersetzen und Verbinden immerfort noch neuerdings. Wir gehen hier schon von einem Selbstgeben oder Selbstschaffen aus, und erhalten uns durch
un-

unsere höhere freye Thätigkeit auch immer auf dieser Höhe.

231.

Die Erkenntniß des Absoluten oder die Philosophie kann daher nicht wie irgend eine andere, wie nümlich irgend eine Physik, nur gleich so gefunden, sie muß frey von uns selbst producirt, geschaffen werden.

232.

Es hat zwar auch bey den phisischen Erwerbungen ein freyer Akt, wenigstens in Rücksicht ihrer größern Ausführlichkeit, also eine Art freyer Produktion Statt. Man muß auch dort Mehreres, Gründlicheres u. s. f. erwerben *wollen*, also den Entschluß, den Muth, die Festigkeit, tiefer zu untersuchen, produciren. Man kann ja dieses Alles auch unterlassen. Man kann sich sogar selbst manchen sich von selbst herandrängenden Eindrücken verschließen. Allein die ganze hier mögliche freye Selbstthätigkeit erstreckt sich, wie man sieht, da doch nur über das *Auffassen* und nicht auch über das *Aufzufassende*, nur über die *Behandlung* des Gegenstandes, und nicht auch über den *Gegenstand*, nur über die *Form*, und nicht auch über die *Materie*. Der Gegenstand, das *Relative*, liegt hief immer schon vor uns da.

233.

Bey den philosophischen Anstrengungen muß der Gegenstand, das Absolute, selbst erst in den Kreis unseres Auffassens hergebracht werden. Dieses Absolute ist ja, wie wir wissen, in dem vor uns befindlichen Relativen weder unmittelbar noch mittelbar enthalten. Hier haben wir also nicht nur die Form, sondern auch die Materie, in soferne sie *für uns* Materie seyn soll, nicht nur die Behandlung des Gegenstandes, sondern den Gegenstand selbst, versteht sich, als Gegenstand *für uns*, hervorzubringen. Hier muß unsere freye Selbstthätigkeit, unsere freye Produktion, ganz umfassend seyn.

Wir müssen hier nicht bloß frey und selbstthätig *untersuchen*, sondern uns zu dem Zuuntersuchenden auch noch frey und selbstthätig *erheben*. Das Letzte haben wir bey der Untersuchung des Relativen nicht nöthig. Dieses befindet sich schon von Selbst in den Kreisen, in welchen auch wir uns gemeinhin befinden.

234.

Es ist daher eigentlich auch nicht *bloße Erkenntnis*, es ist es diese wenigstens nicht unmittelbar, was man auf dem philosophischen Felde sucht, wenn man mit sich in Rücksicht der hieher gehörigen Aufgabe ganz im Reinen ist. Man sucht zwar eine Erkenntnis. Aber man sucht auch noch das zu *Erkennende* selbst, und man muß dieses *vor* jener suchen. Zuerst muß

muss der Gegenstand für uns daseyn, ehe uns eine Erkenntniß von demselben möglich ist.

Die ganze große Frage kann daher nicht seyn: „Wie gelangt man zur Kenntniß des Absoluten?“ sondern: „wie gelangt man zum Absoluten überhaupt, in aller Hinsicht, d. i. sowohl zu seiner Erkenntniß, als auch und zwar zuvor schon zu ihm selbst?“ zu seinem Besitz, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist.

Man hätte schon aus den Wirkungen, die man sich von der Philosophie versprach, auf diese Ansicht derselben kommen können. Man erwartete eine vollständige, nämlich *Kopf und Herz umfassende*, Selbsteinheit. Ist diese durch eine *bloße Kenntniß*, also durch eine *bloße Kopfanstrengung*, möglich?

235.

Nur so erscheint die Philosophie in ihrer ganzen hohen Eigenthümlichkeit, als *vollständig freyes* Produkt von uns selbst. Bey jeder beschränkteren Ansicht sinkt sie immer mehr oder weniger zum bloßen halb freyen Produkt, also zur bloßen Physik herab. Jede bloß spekulative oder auch bloß mystische Philosophie (die aktiv mystische noch am meisten ausgenommen) setzt also das Absolute schon immer, wie das Relative, als ohne unser *Zuthun für uns* vorhanden voraus, und erklärt sich bloß darüber, wie man es beraisonniren, oder beschauen müsse, um — seine Neugierde zu befriedigen.

Deshwegen sind auch alle diese Philosophien, *besonders die spekulativen*, immer schon ganz fix und

fertig, und man braucht nur hinzusetzen, und sie — zu *lernen*. Ein gutes Gedächtniß, Etwas Verstand, und dann vielleicht auch noch eine Nachtlampe ist Alles, was man aufser seinem Kompendium nöthig hat, um ein Philosoph zu werden. Wie! die Philosophie soll nur eine Strickleiter seyn, gedreht aus Syllogismen, und zum Verkaufe feil für jeden bloßen Verstand, der Laune und Zeit zum Klettern hat? Uns sey sie mehr! *Uns sey sie die schönere Anstrengung eines freyen Selbsterhebens unsers ganzen Geistes!*

236.

Nun läßt sich bestimmen, wie das Organ beschaffen seyn müsse, durch welches Philosophie möglich seyn soll.

Ein Organ, das *nur finden*, oder *nur Gefundenes bearbeiten* kann, ist zur Begründung von Philosophie schlechthin untauglich. Dazu wird ein Höheres, Unabhängigeres, Gewaltigeres erfordert.

237.

Es sind *mehrere* Organe nothwendig, um zum Absoluten zu gelangen. Das Absolute soll ja nicht nur *erkannt*, sondern auch noch vorher zur Erkenntniß *für uns* erst *hergebracht* werden. | Wir sollen uns zuvor in den Kreis des Absoluten *erheben*, ehe wir es zu *sehen* versuchen. Beides kann nicht durch *Ein* Organ geschehen.

238.

Das *Erkennen* des Absoluten muß wenigstens zum Theil nach den gewöhnlichen Erkenntnißgesetzen, unter welchen wir stehen, erfolgen. Am Erkennen sind also auch diejenigen Kräfte in uns theilzunehmen im Stande, welche sich sonst nur mit dem Relativen beschäftigen.

Freylich, wie sich später zeigen wird, *nur unter der Leitung einer höheren*, welche macht, daß sie immer bey Sinnen bleiben.

239.

Das *Hersetzen* (Herschaffen) des Absoluten, oder eigentlich das Erheben zum Absoluten, kann nur nach eigenen, höheren Gesetzen Statt haben. Dadurch unterscheidet sich ja eben das Relative vom Absoluten, daß sich uns jenes nothwendig aufdringt, und daß wir dieses nur dann finden können, wenn wir es frey auffuchen, und uns frey aneignen. Hierzu gehören also höhere Kräfte, als die gewöhnlichen, welche sich nur mit dem Relativen abgeben.

240.

Wir finden in uns wirklich zwey Klassen von Kräften oder Organen des Geistes, wovon die eine zunächst nur für das Relative, die andere zunächst nur für ein Höheres, also für das Absolute gebaut, folglich auch bestimmt ist. Wir finden in uns Empfindung und Verstand, welche sich
nur

nur geben lassen, und Vernunft und Willen, welche nur schaffen können. Und gleichsam in der Mitte zwischen beiden finden wir das Gefühl, welches, indem es auch nur ein Gegebenes, aber bloß ein *aus von uns selbst* Gegebenes, aufnimmt, gewissermaßen das Band zwischen unserem gemeinen und höheren Daseyn bildet.

Mit andern Worten, wir bestehen aus Sinnlichkeit und Vernunft. Das Gefühl macht den Uebergang zwischen diesen beiden einander so sehr Entgegengesetzten. Es nimmt von der Vernunft, und wirkt alsdann unter Anderen auch auf die Sinnlichkeit. Es nimmt von Oben, und wirkt nach Unten.

241.

Von diesen Organen ist nun die *Empfindung* sehr offenbar untüchtig, uns zum Absoluten zu führen.

Vorausgesetzt sogar, daß das Absolute schon so bloß und ganz wie das Relative vor uns daliege, wie soll uns denn die Empfindung selbst in diesem ihr günstigsten Falle zu demselben hinzubringen im Stande seyn? Sie kann ja, wie früher gezeigt wurde, über sich selbst schlechterdings nicht hinaus. Sie kann nicht weiter, als zum Afficirtwerden, zu einem Verändertseyn, zu einem Zustande von uns. Soll dieses selbst schon das Absolute seyn? Welch ein Absolutes!

242.

Diese gar so offenbare Untauglichkeit der Empfindung war auch die Ursache, wegen welcher es nur sehr wenige philosophische Versuche wagten, sie zur obersten, d. i. philosophischen Wahrheits-Quelle zu machen. Und selbst diese wenigen Versuche erhielten nie vielen und anhaltenden Kredit. Wenn die Empfindung gleich im gemeinen Leben immer in großem Ansehen stand, so erwarb sie sich deswegen auf dem philosophischen Gebiete nie eine beträchtliche Achtung. Mußte sie sich doch selbst alsdann, wenn sie in irgend einem Systeme als oberste Schiedsrichterin auftrat, diese ihre richterliche Gewalt von einer höheren Kraft, von dem Verstande, rechtfertigen lassen. Sie für sich allein war nicht im Stande, sich für jene hohe Eigenheit zu legitimiren. Sie war es weder mittelbar, durch Raisonnement, das über ihre Natur ist, noch auch unmittelbar durch Anschauung, die sich nicht immer genug gleich bleibt.

243.

Die Empfindung bescheidet sich daher gewöhnlich selbst sehr leicht über ihr untergeordnetes Verhältniß. Sie erkennt fast immer bald wenigstens in einiger Hinsicht — ein Tribunal über sich an. Sie überläßt nämlich die Macht, positive Aussprüche zu thun, einer höheren Kraft, und behält sich nur das Recht bevor, negativ mitzusprechen, Einwendungen zu machen, eine Art „Veto“ auszuüben. Sie verlangt

langt also gewöhnlich nicht, selbst eine Philosophie aufstellen, sondern nur jede aufgestellte verwerfen zu dürfen, wenn sie ihr nicht Genüge leistet.

244.

Ist also die Empfindung auf diese Art wenigstens ein negativ entscheidendes Organ für Philosophie?

Das *Entscheiden* ist überhaupt über die Gränzen der Empfindung. Ihr ist überhaupt nicht mehr möglich, als das *Berichten*, und selbst ihre Berichte beschränken sich, recht verstanden, nur auf *Zustände* von uns. Zu entscheiden hat sie also, wenn sie ihre Macht nicht überschreiten will, auf keine Art, weder auf eine positive, noch auf eine negative. Die Entscheidung gebührt schlechterdings nur einer höheren Kraft.

245.

Freylich muß sich die Entscheidung, wenn sie nicht willkührlich seyn will, an die Berichte halten, und es scheint also der Empfindung wenigstens mittelbar doch noch eine entscheidende Stimme zuzukommen. Es wird ihr aber hier auch gar nicht alles Recht, zu entscheiden, angetritten. Sie kann allerdings auch entscheiden — über *ihre* Gegenstände, nämlich über unser Afficirtseyn. Sie kann entscheiden, ob wir in diesem oder jenem Falle ohne unser Zuthun so oder anders berührt sind. Allein wird auf dem philosophischen Gebiete nur *darüber* eine Entscheidung gesucht?

246.

„Aber dieses Afficirtseyn ist die Wirkung von einem Afficiren: Folglich enthält der Bericht wenigstens mittelbar auch eine Nachricht von einem Anderen, als von dem bloßen Afficirtseyn.“ Davon enthält, wie früher gezeigt wurde, der reine Bericht der Empfindung Nichts. Was davon in ihm enthalten zu seyn scheint, ist schon nicht mehr bloße Sache der erzählenden Empfindung, sondern des beurtheilenden Verstandes. Und so ist es dann immer noch nicht die Empfindung, welche gegen allgemeingültige, objektive, absolute, philosophische Behauptungen mit irgend einer Einrede, mit irgend einem „Veto“ auftreten darf.

247.

Die Empfindung ist daher weder mittelbar noch unmittelbar, weder nahe, noch entfernt ein Organ, wodurch Philosophie möglich wäre. Alle ihr auf ihrem relativen Felde, wo bloßer Schein herrscht, möglichen Behauptungen werden auf dem philosophischen, also absoluten, wo nur Wahrheit gilt, bloße Fragen, zu derer Auflösung sie schlechthin Nichts beytragen kann, sondern wobey es ihr bloß zu erwarten steht, wie diese Auflösung lauten werde.

248.

Die Empfindung ist so wenig ein Organ für Philosophie, für absolute Wahrheit, absolute Realität, daß sie vielmehr gerade das eigentliche Organ für Un-

Unphilosophie, für absoluten Irrthum, absoluten Schein. Die Philosophie strebt zum Allgemeingültigen, zum Nothwendigen, zum „An sich“, und die Empfindung kann über das Einzelgültige, über das Zufällige, über das bloße Scheinen nicht hinaus. Sie für sich allein ist zwischen die Klammern dieses bloßen Scheins, dieser reinen Subjektivität, im strengsten Sinne genommen eingeengt. Sie für sich allein kann nicht ein Mahl zur Erscheinung, zu einer mit Objektiven gleichsam gemischten Subjektivität hinaus. Ich stecke z. B. die eine *kalte* Hand in das Wasser, und finde dieses lau. Ich stecke die andere *warme* hinein, und das Wasser ist kalt. Ich sehe meine Hand vor dem Spiegel an. Es ist die rechte. Ich betrachte das ihr gleiche Bild im Spiegel. Dieses ist die linke. Der Schiffer sieht Land vor sich und fährt darauf zu. Es verschwindet, wie er sich nähert. Es war eine bloße Nebelbank. Ein anderes Mahl schaut er von der Küste auf das Meer hinaus, und es erheben sich vor seinem Blicke Paläste, Felder, Waldungen aus den Fluten. Ich bekomme Besuche, viele Besuche auf ein Mahl. Mein ganzes Zimmer wird voll. Ich sehe und höre die Menschen, die vor mir da stehen und sprechen, und doch sind es nur einige unruhige Blutstropfen, die mich dieses sehen und hören machen. Mit dem Saugen einiger Egel an meinen Adern verliehrt sich ein Gefellschafter nach dem andern u. s. f. Welche Wahrheit, Realität, Objektivität!

Ueberhaupt kann ich ja gerade nur mit fünf Sinnen, und nur mit Sinnen von diesem bestimmten Grade von Reizbarkeit empfinden. Wie! wenn ich bloß mit zwey und drey, oder mit acht und zehn empfinden könnte? Oder wenn meine fünf Sinne auch nur reizbarer, wenn z. B. das Auge in seinem natürlichen Zustande schon mikroskopisch u. s. f. wäre! u. s. f.

Allein wenn ich alle möglichen Sinne in jeder möglichen Erhöhung besäße, ich wäre, wenn ich sonst Nichts wäre, dadurch allein doch nur ein Ball mehrerer mit mir möglicher Spiele. Ich wäre dadurch allein doch nur eine vielseitigere Einzelheit, Individualität, Subjektivität, und könnte dem ungeachtet über diese bloße Einzelheit noch nicht hinaus.

Innerhalb des Reiches der bloßen Empfindung herrschet, man mag sie so vielseitig annehmen, als man will, doch immer nur bloße Einzelheit, bloße reine stäts wechselnde Subjektivität.

Vielseitigere Berührungen der Empfindung mögen zahlreichere Anregungen irgend einer höhern Kraft werden. *Sie für sich allein* sind aber immer Nichts, als vorübergehende bedeutungslose Spiele.

Soll also die Philosophie ganz das Gegentheil von dem behaupten, was die Empfindung behauptet? Eigentlich behauptet diese, recht verstanden, so viel nicht, als man gewöhnlich glaubt. Uebrigens soll aber jene das, was diese wirklich aber undeutlich behauptet, bestimmt erklären, und dann auch noch das anführen, wovon diese ganz schweigt, und was uns gleichwohl nöthiger ist, als alles Andere.

Die Behauptungen der Empfindung auf dem relativen Felde werden daher, wie gesagt, auf dem absoluten zu bloßen Fragen, und dies ist das Einzige, was die Empfindung für Philosophie thun kann. Aber auch diese Fragen sind, wie wir wissen, noch nicht die ganze Aufgabe der Philosophie. Es wird nämlich durch diese niedrigeren Fragen die Vernunft erst zu höhern veranlaßt, und erst diese höhern machen alsdann das eigentliche philosophische Problem aus.

-249,

Der Verstand ist im Punkte der Philosophie abmaßender, als die Empfindung. Diese bescheidet sich, wie schon angemerkt wurde, fast immer bald darüber, daß sie nicht im Stande sey, uns zum eigentlichen Reellen zu führen. Der Verstand erhält von sich diese Selbstüberwindung nicht so leicht. Er ist allerdings auch größern Versuchungen ausgesetzt. Die Empfindung ist schlechthin an das bloße Geben lassen, an das bloße Leiden gebunden. Der Verstand hingegen erhebt sich wenigstens einigermaßen über dieses *bloße* Geben lassen, über dieses *bloße* leidende Annehmen. Er bearbeitet nämlich ein Gegebenes auch selbstthätig. Dieses nun verführt ihn, zu glauben, er könne über das Geben lassen *überhaupt* hinaus, weil er über dasselbe *zum Theil*, in Rücksicht des Bearbeitens nämlich, hinaus kann.

250.

Allein kann er denn desswegen schon über alles bloß *Gegebene* hinaus, weil er über das bloße Geben
lassen

lassen hinaus kann? Er vermag freylich mehr, als die bloße Empfindung. Diese muß das, was sie erhält, schlechterdings so annehmen, und liegen lassen, wie es ihr gegeben wird. Er aber kann es auch noch auf verschiedene Art bearbeiten. Allein dadurch erhebt er sich doch nur der Form, und nicht auch dem Stoffe nach, also doch nur zum Theile und nicht ganz, er erhebt sich wenigstens in der hier obwaltenden Rücksicht doch mehr nur zufällig, als wesentlich über jene. Er *bearbeitet* das Gegebene, aber er bearbeitet auf diese Art dann doch nur ein *Gegebenes*. Er *bearbeitet* das Relative, aber dann doch nur ein *Relatives*. Er gelangt also zu einem durch ihn modificirten Gegebenen und Relativen, aber dann doch nur zu einem Gegebenen und Relativen. Er dringt in das Gegebene und Relative *tiefer hinein*, aber *nicht darüber hinaus*.

Er ist daher eben so wenig, als die Empfindung das für die Philosophie geeignete Organ. Das Absolute kann eben so wenig bloß *erraisonnirt*, als *mit unsern fünf Sinnen ergriffen werden*.

251.

Die Philosophie sucht das Eine, in welchem alle Trennung aufhört, in welchem schlechterdings kein Erstes und Zweytes, keine Entgegensetzung Statt hat. Der Verstand aber kann unmöglich über die Zweiheit hinaus. Er treibt sein Wesen unausweichlich bloß innerhalb der Entgegensetzung. Er kann sich die Zweiheit höchstens verbergen, aber nicht aufheben lassen. Seine innerste Natur ist die der Reflexion.

Die Philosophie sucht das Unendliche, das nicht nur seine Gränzen allmählig immer weiter hinaustrückt, sondern überhaupt und immer und überall keine Gränzen hat, weil überhaupt und immer und überall Nichts ihm gegenüber steht, wodurch es begränzt werden könnte. Der Verstand aber arbeitet sich unmöglich über das Begränzte hinauf, weil er sich unmöglich über die Entgegensetzung hinauf arbeitet, bey welcher nothwendig immer das Eine das Andere ausschließt, folglich begränzt. Er kann nun zwar mit seinen Entgegensetzungen ohne Ende fortschreiten, und kennt infolge auch keine Gränzen. Allein er gelangt auf diese Weise doch nur zu einem ohne Ende Endlichen, d. i. unendlich Endlichen, also zu einem Unermesslichen, aber deswegen noch zu keinem Unendlichen.

Man dringe in seine Natur tiefer ein! Er geht von Begriffen durch Urtheile zu Schlüssen fort. Haben diese letzten irgend wo ein *Ende*? Und der Begriff ist, wie früher angemerkt wurde, selbst schon ein Urtheil. Ein Urtheil aber besteht wenigstens aus zwei Begriffen. Haben also die Begriffe irgend wo einen *Anfang*? So ist also der Verstand eine Art von Zaubertubus, der uns, so lange wir ihn nur mit dem Auge messen, immer gerade die rechte Länge zu haben scheint, für den aber, sobald wir ihm mit dem Maßstabe genauer zu Leibe gehen, kein Maß lang, und zugleich keines kurz genug ist. Er fängt überall und nirgends an, und hört überall und nirgends auf.

Die Philosophie fucht das Erste, das Unabhängige, den Urgrund, der keinen fernern Grund mehr hinter sich hat, von dem er selbst wieder begründet wäre. Der Verstand aber gelangt unmöglich jemals zu einem solchen Urgrund. Das Gesetz der Entgegensetzung, in welchem er eingeklammert ist, hält ihn auch hier gefangen. Der Grund, zu welchem er gelangt, mag ein noch so hoher Grund seyn. Der höchste ist er doch nicht, denn sein gegenüberstehender, von welchem er selbst wieder begründet ist, wie er ihn auch entgegenbegründet, ist eben so hoch. Deswegen hört der Verstand, wenn er sich selbst versteht, in seinem Fortschreiten nach dem Urgrunde auch nie auf fortzuschreiten, und nimmt eine *endlose Reihe von Gründen* an. Bleibt er ja irgend ein Mahl stehen, so geschieht es, genau betrachtet, nicht aus Befriedigung, sondern aus Ermüdung. Ueberredet er sich aber alsdann doch, bey den gesuchten Ersten angekommen zu seyn, so ist dieses offenbar nur eine Einbildung, durch die er sich seine Ohnmacht verbergen will.

Deswegen beginnt der Verstand da, wo er allein Alles leisten will, immer mit einer Untreue gegen sich selbst. Er kann bekanntlich seine Zwecke nur durch Beweise, im gewöhnlichen Sinne, nämlich durch Schlüsse, erreichen. Beweisen heißt aber ein Unbekanntes, Ungewisses, aus einem Bekannten, Gewissen, ableiten. Er verliehrt sich daher entweder in einen Kreis, *circulum vitiosum*, wie ihn die Schule nennt, oder er nimmt offenbar Eines schlechthin an. Er beweist also

das

das Eine durch das Andere, oder er beginnt ohne Beweis, um durch Beweise sein Heil zu finden.

254.

Die Philosophie sucht *das über alles, was bloß gegeben ist, Erhabene*, sucht das über alle bloße Natur Hinaufsteigende, was nicht mehr unter der Regel der unausweichlichen Nothwendigkeit steht. Der Verstand aber kann sich schlechthin nicht über das Gegebene erheben. Er kann dieses nur bearbeiten, aber nicht an seine Stelle ein Neues selbst hervorbringen. Macht er sich von dem für seine Bearbeitung erhaltenen Stoffe doch los, so bleibt ihm für sein Geschäft Nichts übrig, als etwa seine eigene Form, die ihm aber auch ohne sein Zuthun schon bloß gegeben ist, und seine fernere Thätigkeit wird alsdann dadurch nicht besserer, sondern schlechterer Art. Seine Arbeit verwandelt sich nun in ein bloßes inhaltsloses Spiel mit sich selbst. Sein Denken wird ein Zersetzen, und Verbinden seiner eigenen Denkformen, d. i. ein Zeretzen seines Zersetzens, und ein Verbinden seines Verbindens. Kömmt er dadurch dem Höhern näher?

Wenn man ihn aber auch bey seiner reelleren Thätigkeit, und nicht bloß bey der eben berührten bloß logischen, betrachtet, und dabei vorzüglich auf die Beyträge sieht, die er, nicht von Außen erhält, sondern aus sich selbst hergiebt, und wodurch er sich also über das bloße Geben lassen erhebt, erhebt er sich denn selbst da über *alles Gegebene, über alle bloße*

bloße Natur, die nur als Gegensatz eines Anderen Bedeutung hat, zu einem Höheren an sich Bedeutung Habenden, über allen, bloßen Zwang zu einem Freyen? Haben seine Formen *an sich* Bedeutung, und Realität, oder nur als *Abglanz* höherer Vernunftformen? Sind sie wirklich in *aller* Hinsicht, oder nur in *äußerer* unabhängig? Ist seine Einheit für sich, oder nur als Wiederstrahl der Vernunft-Einheit vom innerem Gehalte? Ist seine Einheit über jede Zweyheit, also über jede Abhängigkeit erhaben?

255.

Der Verstand kommt also für sich allein so wenig, als die Empfindung jemahls zum an sich Wahren, zum wahrhaft Reellen, zu einem Höheren, als bloß Einzelnen, und Beziehungsweisen, d. i. Subjektiven und Relativen. Er für sich allein ist also so wenig, als die Empfindung das geeignete Organ für Philosophie.

Diejenigen, welche ihr ganzes philosophisches Heil vom Verstande, d. i. vom *Raïonnement* allein erwarten, glauben *alle* Gewissheit erst durch den *Beweis* erreichen zu können. Wenn aber alle Gewissheit nur durch den Beweis entsteht, so entstehet ja *seine eigene* auch wieder nur durch *ihn*, und es muß vor allem Anderen die Kraft des Beweises selbst erst bewiesen werden. Allein in welchem Labyrinth stehen wir nun? In Rücksicht des zweyten Beweises kehret dieselbe Forderung zurück, welche in Rücksicht des ersten Statt hatte. Das Beweisen Nro. 1. drängte uns zu einem Beweisen Nro. 2. fort. Dieses läßt

uns aber eben so wenig ruhen. Wir müssen wieder nach Nro. 3. voran, und sehen nun schon ein, daß es für uns nirgends eine bleibende Stätte giebt.

Doch! wir wollen dem Beweise das Recht, das man ihm gewöhnlich ohne weiteres zugestehet, auch ohne weiteres, also ohne einen ferneren Beweis zugestehen. Was gewinnen wir dadurch? Kommen wir, dieses zugegeben, *durch ihn allein* zu irgend einer Wahrheit? *Unmittelbar* nicht, das gestehen selbst seine Patronen ein, „aber mittelbar“ sagen sie. Allein muß denn das Mittelbare, damit es *für uns* mittelbar ist, nicht endlich durch irgend ein Unmittelbares mit uns zusammenhängen? Was nützt es uns, wenn von der Wahrheit eine Strickleiter herabhängt, wir aber keine Sprosse derselben berühren können? Verschafft uns der Beweis dieses *Unmittelbare*? Bringt er uns auf die *erste* Sprosse der Leiter hin? Wir müssen von einem *Ersten* Gewissen ausgehen, um zu einem *Zweiten*, und so alsdann weiter voran zu kommen. Allein der Beweis kennt kein Erstes und Zweytes. Er kennt nur ein Drittes, Viertes u. s. w. Er geht zwar auch von einem ersten Satze durch einen zweyten zu einem dritten. Allein die beiden ersten sind nicht *sein* Werk. Diese *behauptet* er nur, und er soll ja *beweisen*. Erst der Dritte ist *sein* Produkt, ist also *sein* erster. Sein Eins ist also schon ein Drey. Das wahre Eins kennt er nicht. *Es muß uns daher nothwendig zuvor immer schon ein Unbewiesenes wahr und gewiß seyn, ehe uns ein Bewiesenes wahr und gewiß werden kann.*

256.

Allein ungeachtet dieser *offenbaren* Unzulänglichkeit ist er gewöhnlich doch nicht im Stande, sich
von

von dem Glauben loszumachen, endlich doch noch ein Mahl über seine Formen hinaus zum „*An sich*“ gelangen zu können. Wenigstens traut er sich diese Kraft in so ferne zu, als er sich ganz vorzüglich anstrengt. So lange er sich in seiner Gemeinheit betrachtet, sieht er wohl seine Unzulänglichkeit bestimmt genug selbst ein. Allein von seiner Erhöhung, von seiner Anstrengung, glaubt er mehr erwarten zu dürfen. Aendert er denn aber, wie wir fanden, durch diese *Erhöhung* seine *Natur*?

257.

Dasjenige in seiner erhöhten Anstrengung, wovon er eigentlich sein Heil erwartet, ist die *Abstraktion*. Diese gehörig und lange genug fortgesetzt muß ihn, meint er, endlich unvermeidlich zum Reellen, zum „*An sich*“ u. s. f. führen. Sie löset ja von dem erhaltenen Mannigfaltigen, das freylich viel bloß Veränderliches enthält, allmählig alles dieses Veränderliche u. s. f. ab, und so bleibt dann am Ende nothwendig das Ewige, Wahre, Wirkliche allein zurück.

258.

Diese Hoffnung stützt sich aber auf sehr morsche Gründe. Sie setzt als ausgemacht voraus, daß in dem Gegebenen der Empfindung und des Verstandes das zu Suchende, in dem Relativen das Absolute schon enthalten sey. Allein diese Voraussetzung ist

ja hohl. Das Absolute steckt ja, wie wir wissen, nicht schon im Relativen; indem ja das von aller Trennung freye Eine nicht wieder in der Trennung, das wahre Unendliche nicht in dem Endlichen, das Höhere nicht in dem Niederen u. s. f. enthalten seyn kann.

259.

Obige Hoffnung setzt ferner voraus, daß der Grad bestimmt angegeben werden könne, bis auf welchen die Abstraktion, um zum Reellen zu gelangen, fortgesetzt werden müsse. Allein dieser Grad ist ja ebenfalls nicht bestimmbar. Denn will man im Abstrahiren nur bis auf irgend einen *untergeordneten* Grad fortfahren? Bis auf welchen? Er steht doch nicht bloß in unserer Willkühr! Er muß durch irgend einen Grund gerechtfertigt werden. Allein dieser Grund kann selbst nur wieder von der Abstraktion (indem Alles von ihr abhängt) gefunden werden, und es kehrt über die Dauer dieser zweyten Abstraktion die vorige Frage zurück. Wir wollen aber diesen Grad durch irgend einen Grund bestimmt seyn lassen, so muß die Abstraktion auf ihm entweder bey einem Mannigfaltigen oder bey einem Einfachen stehen. Nimmt man den ersten Fall an, so steht die Abstraktion nicht da, wo sie hier auf dem philosophischen Felde stehen soll, bey dem alle Mannigfaltigkeit ausschliessenden Einen. Nimmt man den zweyten Fall an, so nimmt man einen für die Abstraktion; für den Verstand, unmöglichen Fall an. Denn das

Ein-

Einfache, wobey man am Ende stünde, müßte doch immer noch wenigstens ein *Merkmahl*, also ein *Begriff* seyn. Allein ein einfacher Begriff ist, wie gezeigt wurde, für den Verstand ein Unding.

Die konsequenten Abstrahirer fragen daher auch nicht lange nach dem Grade, bis auf welchen sie fortabstrahiren sollen, sondern führen ihre Abstraktion ohne weiteres vollends durch. Sie vollenden selbe. Was bleibt ihnen aber alsdann auch am Ende übrig? Wie wir oben fanden — Nichts, als das reine *W o r t*.

Wir erlebten in unsern Tagen die höchste Abstraktion, die Vollendung der Abstraktion, und mit ihr zugleich das eben berührte endliche Schicksal aller Abstraktion, wenn sie durchgeführt wird. Man war, wie man meinte, bey einem einfachen Begriffe angelangt, welcher hieß „*absolute Identität*“, aber wohlgemerkt mit dem Beysatze des *Subjektiven und Objektiven*.“ Welche Einfachheit!! Und man hatte, wie man ferner meinte, in dieser absoluten Identität das Allerreelleste, das einzige wahrhaft Reelle, das aber sogleich aufhörte, das Reelle zu seyn, wofür man es aus b, sobald man es anders nannte, das nur so lange Etwas war, als es *absolute Identität* hieß. Man wollte es auch *Einerleyheit*, *Dieselbigkeit*, *Istheit* u. s. f. nennen. Allein weg war es in jeder Uebersetzung. O! du gewaltiges — *W o r t*!

Ist nun aber der Verstand für Philosophie auch kein negatives Organ, weil er kein positives dafür ist? Gebührt ihm auch kein Veto, weil ihm keine gesetzgebende

bende Kraft gebührt? Sind auch seine *Widersprüche* leer, und nicht zu scheuen, weil seine *Wahrheiten* hohl, und nicht befriedigend sind? Kann er gar nicht mehrere Rücksicht für sich fodern, als die Empfindung?

261.

Er ist von dieser Seite allerdings zu Mehrerem berechtigt. Er kann vor Allem fodern, *dass man seinem Widerspruche ausweiche, so lange man an seiner Hand einhergeht*. Wohin man also durch Spekulation kommen mag, man mag mittels derselben aufwärts zu dem zu suchenden Reellen, oder abwärts von dem schon gefundenen steigen, so soll man sich immer vor dem Widerspruche hüten. Was es immer für Begriffe seyn mögen, welche man behandelt, wenn sie Begriffe von ihm und auf seinem Gebiete sind, so soll man nie Widersprechende miteinander vereinigen. Man zerstört sich sonst nothwendig sein eigenes Werk. Man wird unverständlich, und das soll man wenigstens auf dem Felde des Verstandes offenbar nicht seyn.

Was soll man also zu den Versuchen von Philosophie sagen, welche durch *blofse Spekulation*, also durch blosses Raisonement, durch blofse Verstandes - Anstrengung, zum Absoluten gekommen zu seyn glauben, und dann doch in ihrem Absoluten ein Etwas zu besitzen wähnen, das *über* (?) nein! *wider* allen Verstand sowohl den gefunden und sogar spekulativen, als auch den gemeinen ist?! Freylich nach vollendeter Spekulation erklären sie dieselbe von ihrer Höhe herab selbst für nichtig, indem sie sich der Mistik in die

Arme

Arme werfen. Allein heisst das nicht die Leiter, auf welcher man emporstieg, umstossen, um Andere und auch sich selbst glauben zu machen, man habe sich mit überirdischer Kraft frey emporgehoben?

262.

Der Verstand kann ferner fodern, *dass man seinem Widerspruche auch alsdann noch ausweiche, wenn man seine Hand verlässt, und sich in Regionen erhebt, welche er nicht mehr betreten kann.* Denn so wie man alsdann über seine *Wahrheiten* hinausgeht, geht man auch über die Möglichkeit seiner *Widersprüche* hinaus. In jenen höheren Regionen ist schlechthin keine Entgegensetzung, also auch kein Stoff zu Widersprüchen. Wollte man sich, aber da doch noch Behauptungen erlauben, die sich, nach den richtig erkannten und angewandten Verstandesgesetzen beurtheilt, widersprechen, so wäre das ein Zeichen, dass man sich mit dem errungenen Höheren wieder zu tief herabgesenkt, oder dass man den Verstand zu hoch hinaufgesteigert hätte. Allein dadurch hätte man sich wieder seine eigene Arbeit zernichtet. Man hätte das Höhere zu einem Niederern, das Absolute zu einem Relativen, oder das Niedere zu einem Höheren, das Relative zu einem Absoluten, d. i. jedes dazu gemacht, was es schlechthin nicht seyn kann. Man wäre, um vernünftig zu seyn, unverständlich geworden. Muss denn aber die Vernunft *Unverstand*, oder muss sie bloß *mehr als Verstand* seyn?

Also

Also läßt sich die Vernunft nicht zum Verstande herabsinken, der Verstand nicht zur Vernunft erheben? *Eigentlich* nicht, wohl aber *uneigentlich*. Jene soll, wenn sie ihre Ideen von diesem bearbeiten läßt, nie vergessen, daß sie dadurch von ihm nie etwas Neues erhalten könne, sich also nie *mehr nach ihm, als nach sich* richten dürfe. Dieser soll, wenn er ihre Ideen bearbeitet, nie vergessen, daß er dadurch nie etwas Neues geben könne, sich also immer mehr nach ihr, als nach sich richten müsse. *Jene soll die Arbeiten von diesem immer in einem lebendigeren Sinne nehmen, als sie von diesem kommen. Dieser soll nie be- reden wollen, daß der Sinn, den er zu geben im Stande ist, der einzige sey, welcher gegeben werden kann.*

263.

Der Verstand kann also fordern, daß man *seine* Prädikate, d. i. diejenigen, die er aus sich zu geben im Stande ist, also die relativen von *seinen* Gegenständen nach *seinen* Gesetzen, folglich ohne Widerspruch gebrauchte, daß man sie daher so lange so gebrauchte, als man sie *eigentlich* gebraucht. Sonst würde er *selbst* gemißbraucht.

264.

Er kann ferner auch fordern, daß man *seine* Prädikate von *höheren* Gegenständen nach *seinen* Gesetzen, also ohne Widerspruch, gebrauchte, daß man sie also auch da noch so gebrauchte, wo sie *uneigentlich* gebraucht werden. Sonst würde durch ihn die *Vernunft* gemißbraucht.

265.

Er kann daher fordern, daß man seinem wirklichen und nicht bloß eingebildeten Widerspruche immer und überall ausweiche. Sein Widerspruch ist ein allgemeines, allenthalben geltendes Veto. Aber auch nur sein Widerspruch, nicht seine bloße Unbegreiflichkeit. Es giebt ein Wahres, das über ihm ist, aber keines, das wider ihn ist (wenn er sich selbst kennt).

266.

Unmittelbar ist also der Verstand für Philosophie nur ein negatives Organ. Allein mittelbar kann er dafür auch ein positives werden.

Er kann erstens in Rücksicht seiner selbst zur Auflösung der philosophischen Aufgabe positiv beitragen. Er kann sich nämlich durch *Spekulation* über die *Natur der Spekulation* aufklären, und dadurch sich selbst kennen, und sich über sich selbst orientiren lernen. Durch diese Selbstkenntniß, Selbstorientirung gelangt er zugleich zur Kenntniß seines Verhältnisses, zur Vernunft. Er muß sich, um sich bestimmt kennen zu lernen, bestimmt von der Vernunft scheiden, und ihrer Superiorität mit deutlicher Unterwerfung huldigen. Der erste Schritt zur entschiedenen und deutlichen Betretung des philosophischen Gebietes!

Aber freylich! wie man sieht, erst noch ein Schritt *aufser* diesem Gebiete. Der erste *auf* demselben kann, wie sich zeigen wird, nur durch eine andere höhere Kraft geschehen.

267.

Der Verstand kann ferner auch in Rücksicht des Höhern zur Auflösung der philosophischen Aufgabe positiv beytragen. Wenn nämlich dieses Höhere anderwärts errungen ist, so kann er es für uns bearbeiten. Er kann es wenigstens einigermaßen in seine Begriffe auffassen, und dadurch auch *für den Kopf bestimmter darstellen und sichern*, indeß es sonst größtentheils nur dem Herzen vorschwebt, und daher leicht zu entreißen, oder wenigstens zu verunstalten ist.

268.

Und so ist also der Verstand für Philosophie freylich nicht so mächtig, als er von der einen Parthey gehalten wird, aber auch nicht so unmächtig, als ihn die andere glaubt. Er ist nicht so wahrhaft, daß ihm Alles, was er sagt, ohne weiters, ohne höhere Bürgschaft, zu glauben wäre. Er ist aber auch kein solcher Lügner, daß er für sich gar keinen Glauben verdiente. Wenn er freylich seine ganze Aussagen bloß aus sich nimmt, und dann dieses bloß formelle Spiel für reelle Arbeit ausgiebt, so ist er ein Betrüger, oder wenigstens ein Betrogener. Wenn er sich aber den Stoff zu seinen Arbeiten anders woher geben läßt, so liefert er allerdings reelle Resultate. Wenn er sich also selbst vergiftet, so verdient er in keiner Hinsicht Achtung. Wenn er sich selbst aber immer im Auge behält, wenn er also bey Verstande bleibt, so ist er aller Ehren werth.

269.

Das Organ für Philosophie muß nicht bloß leiden, muß nicht bloß an einem ihm anderswoher Gegeben selbstthätig seyn, muß also nicht bloß annehmen, oder ein bloß Angenommenes bearbeiten, sondern muß selbst hervorbringen, muß selbst schaffen, und durch seine Produkte zu einer neuen höheren freyen Selbstthätigkeit anregen können.

Das Absolute liegt, was nicht bestimmt genug angemerkt werden kann, nicht schon unter dem Relativen, also nicht schon wie ein Relatives gefertigt zum bloßen Aufgreifen da. Um zu ihm zu gelangen, müssen wir mehr als bloß hinsitzen, und uns afficiren lassen, und etwa diese Affectionen hinum und herum wenden. In diesem mehr oder weniger nur leidenden Zustande wird uns nur Relatives zu Theil. Um uns des Absoluten zu bemächtigen, müssen wir uns über jedes bloße Leiden erheben, und uns durch eine eigene höhere Kraft in einen höheren lebendigen Zustand versetzen. Dazu müssen wir also aufstehen, und über das Relative hinausstreben. Die Kenntniß des Relativen dringt sich uns auf. Die des Absoluten müssen wir uns selbst geben.

270.

Ein solches höher strebendes, freyes Organ ist die Vernunft, aber auch nur die *Vernunft im eigentlichen Sinne*. Einst kannte man, wie schon berührt wurde, nur eine raisonnirende oder theoretische Vernunft.

nunft. Nicht diese ist das genannte Organ. In unsern Tagen lernte man endlich auch eine zum Handeln antreibende, eine praktische kennen. Auch nicht diese so ganz im Gegensatze mit jener und daher so ganz von allem Erkennen entblößte Vernunft ist das angeführte Organ. Also nicht irgend eine halbirte oder auch irgend eine aus zwei Vernunften zusammengesetzte, sondern die Eine untheilbare und einfache Vernunft ist es, welche zugleich erkennend und belebend ist, welche nämlich belebt, indem sie erkennt, und erkennt, indem sie belebt. Also das heilige Feuer in uns, das unser inneres höheres Daseyn zugleich beleuchtet und erwärmt, das lebendige Princip in uns, das in uns zugleich neue *Ansichten* öffnet, und neue *Bestrebungen* anregt, dieses ist es.

271.

Man kann zwar diese *Eine Vernunft*, um sie unter das Augenglas des Verstandes zu bringen, *von zwey Seiten* ansehen. Man kann sie, wie aus den Vorhergehenden erhellet, in soferne als theoretisirend betrachten, in wieferne sie auch unsere Begriffe, Urtheile und Schlüsse durch ihre höheren idealen Ansichten leitet, in wieferne sie also auch über Wahres und Falsches aber freylich nur in höherer Instanz, folglich nicht bloß durch Raisonnement, sondern mit oberrichterlicher Machtvollkommenheit entscheidet. Und man kann sie überdies in soferne vorzüglich nur als praktisch betrachten, in wieferne sie mit ihren Produkten zunächst nicht so bloß auf unsere Urtheile, sondern
auf

auf unsere Handlungen wirkt. Allein es ist bey diesen Unterscheidungen des Verstandes der Vernunftansicht nie zu vergessen, daß sie nur zum Behufe unsers überall trennenden Verstandes, aber nicht an sich, Statt haben. An sich ist es immer nur dieselbe einzige *schaffende Vernunft*, welche uns mit ihren Ideen zugleich *Licht und Leben giebt*.

272.

Diese Eine wahre nicht bloß ein Aeufseres bearbeitende, sondern aus sich schaffende Vernunft nun ist erstens das *eigentliche unmittelbare negative Organ* für Philosophie. Sie entzieht Allem, was nicht Philosophie seyn kann, ihr eigenthümliches Licht und Leben, so daß es außer Stand gesetzt wird, Kopf und Herz so ganz rein anzusprechen, wie es sollte, um sie im Wesentlichen ganz zu befriedigen. Sie verursacht also in uns die Defekte von höherer Klarheit, und von innigerer Wärme, welche Ursache sind, daß wir manchen Philosophemen nur mit einer Art von totaler oder partieller Selbstbetäubung unsern Beyfall geben können. Sie ist der uns überall begleitende Genius, der uns oft noch mit unsichtbarer Gewalt abhält, uns einem Systeme anzuvertrauen, dessen übrigens imponirenden Waffen sich der Verstand doch schon lange gefangen gab.

273.

Diese Vernunft ist ferner das *eigentliche positive Organ* für Philosophie. Die Eigenschaften des Abso-
luten

luten, welche die Philosophie angeben soll, können, wie gezeigt wurde, nicht von irgend Etwas außer uns bloß abstrahirt, sondern müssen von uns und aus uns selbst geschaffen werden. Schaffen aus sich selbst, und nicht bloß abziehen von einem Andern, also nicht nur zusammengesetzten, kann aber nur die Vernunft. Nur diese erzeugt Ideen, die weder ganz noch in Theilen außer ihr vorhanden sind, aus sich. Und so ist dann sie und nur sie das eigentliche Organ für Philosophie. Sie und nur sie stellt Wahrheiten auf, welche Kopf und Herz gleich und im Wesentlichen ganz befriedigen. Sie und nur sie theilt Licht und Leben über unser ganzes inneres und höheres Daseyn aus.

Die Phantasie scheint auch schaffen zu können. Ihr Schaffen ist aber offenbar nur ein oft ungeheures Zusammensetzen, das bloß durch dieses „*Ungeheure*“ ein schöpferisches Ansehen gewinnt. Liegen die Theile ihrer sogenannten Schöpfungen nicht deutlich außer ihr da? Verhält es sich mit den Ideen der Vernunft auch so? Wo in der ganzen Erfahrungswelt kommt z. B. das vor, was die Vernunft mit ihrer Idee von Sittlichkeit will? Wird diese nicht eben deswegen von den bloßen Raisonneurs für eine Chimäre verschrien?

274.

Die Vernunft muß uns, um uns mit ihren Ideen zu erreichen, mit denselben unmittelbar berühren. Sie muß uns damit afficiren, und wir müssen uns dieser Selbstafficirung bewußt werden. Wir können dieses, wie wir fanden, nur durch das Gefühl. Das
Gefühl

Gefühl ist daher ein zweytes eigentliches und unmittelbares Organ für Philosophie.

275.

Aber auch nur das *Gefühl im eigentlichen Sinne*, nur das Gefühl als solche unmittelbare Auffassung der unmittelbaren Vernunftberührungen, der unmittelbaren Selbst-Affecirungen, also nur das Gefühl in seiner höheren reineren Bedeutung ist dieses Organ. Wir finden in uns eine Klarheit, die von Innen kommt. Wir finden in uns eine Wärme, die wir uns selbst geben. Nur dasjenige Princip in uns, das uns diese innere Klarheit und diese innere geistige Lebenswärme verkündet, ist das genannte Organ.

276.

Dieses Gefühl wird gar zu leicht von fremdartigen Auswüchsen umstrickt. Die Empfindung löst sich oft in feine täuschende Fäden auf, und umschlingt jenes mit seinem Gewebe. Von diesen Umgebungen nun muß es losgemacht, es muß in seiner Reinheit gebraucht werden, wenn es als wahres philosophisches Organ wirken soll.

Die Empfindung kann sich so sehr verfeinern, daß man, wenn man sich nicht genau beobachtet, zu *fühlen* glaubt, indess man doch nur *empfindet*. Allein bey genauerer Beobachtung zeigt es sich schon, ob die Berührung, der man sich hingiebt, von Aussen, oder von Innen kommt, ob es z. B. ein gröberer oder feinerer Vortheil, oder ob es *die Sache an sich* ist, die uns interessirt. Nur das-

dasjenige in uns, was uns dieses letzte höhere Interesse kund thut, ist Gefühl.

277.

Das Gefühl wird ferner gar zu leicht; wenn auch nicht durch äussere Umgebungen, wenigstens durch innere Hindernisse gehemmt. Es kann gar zu leicht an der hinlänglichen Stärke und Zahl der Berührungen gebrechen, wodurch es zu seinem ganzen Leben angeregt werden soll. Seine Regung bleibt alsdann halb, unvollständig, matt. Es soll aber ganz angeregt, es soll lebendig in seinem ganzen Umfange seyn. Nur so, nur als ganzes inniges Gefühl ist es gehöriges philosophisches Organ.

278.

In dieser Reinheit und Lebendigkeit aber wirkt es alsdann für Philosophie auch mit grossem Nachdruck — vor Allem wieder negativ. Es greift nämlich in diesem Zustande schon sehr bestimmt und sehr schnell dem langsameren Begriffe vor, und bezeichnet, sowohl undeutlich, aber doch lebhaft, fast jeden einzelnen Schritt, der, um auf philosophischem Gebiete voranzuschreiten, unterbleiben soll. Es nimmt sehr richtig und sehr behende jede Stelle wahr, welcher die eigenthümliche Klarheit und Wärme mangelt, um eine Stelle auf dem höheren Gebiete der Philosophie zu seyn. Es leitet, wie eine Art höheren Instinktes, von jeder Stelle ab, die für Philosophie zu niedrig liegt.

liegt. Und es leitet so, sowohl indem es sich *empört*, als auch indem es wenigstens bloß *schweigt*. Es ist das Medium, wodurch die Vernunft als *schützender Genius* auf uns wirkt.

279.

Die Vernunft ist aber auch ein *segnender Genius*. Und auch diese Segnungen gelangen von ihr nur durch das Gefühl zu uns. Und so wirkt dann das Gefühl auch als positives Organ für Philosophie. Es theilt uns das höhere Licht, das von der Vernunft ausströmt, und die lebendigere Wärme, die durch die Vernunft angeregt wird, mit. Es leitet die Strahlen, durch die uns neue höhere Ansichten entstehen sollen, und die Funken, an welchen sich ein neues höheres Leben in uns entzünden soll, in unser innerstes Daseyn.

Diese Wirkungen des von der Vernunft angeregten Gefühls, besonders diese positiven, sind oft so gewaltig, daß sie dem nicht schon ziemlich geübten Verstande leicht überirdischer Art zu seyn scheinen, und unter der Benennung „*Visionen*, „*Inspirationen*“ nicht nur geliebt und geachtet, sondern auch, und zwar noch mehr, bewundert, aber eben deswegen auch leicht mißbraucht werden. Unter glücklichen Umständen begründen sie wenigstens für sich allein ohne merkliche Beyhülfe des Verstandes das bekannte schöne Resultat, das man Lebens- Weisheit heißt.

280.

Alle diese höheren Organe reichen ohne das innerste und höchste, unter welchem alle stehen, und

U

von

von welchem alle erst in ihrem eigentlichen inneren Leben erhalten werden, *ohne den Willen* — zur Philosophie noch nicht hin. Erst durch diesen vereinigen sich, wie schon gezeigt wurde, alle unsere höheren Lebens-Ingredienzien zu einem wirklichen, ganzen, andauernden Leben. *Erst der Wille ist die eigentliche Seele unserer Seele.*

281.

Das Absolute liegt, wie schon öfter erinnert wurde, nicht so wie das Relative, das uns von selbst anstößt, vor uns da. Dieses dringt sich uns mehr oder weniger in jedem gemeinen Zustande schon auf. Es läßt nicht nach, an uns zu rütteln, bis es nicht unsere Aufmerksamkeit erhalten hat. Jenes nicht. Jenes berührt uns nicht, so lange wir bloß leidend in unserer Gemeinheit daliegen. Um von jenem berührt zu werden, müssen wir aufstehen, und uns frey aus uns selbst über jede Gemeinheit, über jedes ohne unser Zuthun sich aufdringende Relative erheben. Das kann nur durch unsern Willen geschehen.

Wer sich das Heiligthum des Höchsten nicht öffnet, für den ist und bleibt es geschlossen. Von Selbst öffnet es sich ihm nicht. Nur das Gemeine liegt auf offenem Felde da.

282.

Die Vernunft hält uns zwar von selbst ihre hohen Wahrheiten und Realitäten vor. Allein diese ihre hohen

hohen Produkte sind nicht bloß zur Beschauung, sondern auch zur Anregung bestimmt. Wenn sie bloß in das Auge und nicht auch in das Leben aufgefaßt werden, so sind sie nicht ein Mahl ganz gekannt. Es ist alsdann nur ihre äußere Hülle, aber nicht auch ihr innerer Geist gekannt. Sie sinken auf diese Art zu bloßen kalten und todtten Begriffen herab, und ihre ganze lebendige Wesenheit geht verloren. Welche Kenntniß vom Sehen ist dem Blindgebohrnen *) durch bloße Beschreibung des ihm mangelnden Sinnes möglich? Das Hohe, was uns die Vernunft vorhält, muß uns also von uns selbst angeeignet werden. Das kann nur durch unsern Willen geschehen.

283.

Das Gefühl muß, wie wir zuvor hörten, in seiner Reinheit, d. i. losgewickelt von allen fremdartigen

U 2

gen

*) Freylich, auch der Blindgebohrne spricht von Farben, wenn er die farbichten Gegenstände betasten kann. Und so läßt sich wohl gar der Fall denken, daß ein Mahl ein Blindgebohrner eine Theorie der Farben zu Stande brächte. Wie sehr würde denn aber wohl dieselbe dem Auge zusagen? Ist von dem bloßen Raïsonnement ohne alle Theilnahme des Gefühles und des Willens eine gründlichere Theorie des Wahren zu erwarten, als von dem bloßen Betasten ohne alle Theilnahme des Auges eine Theorie der Farben?

gen Umgebungen der nachhallenden Empfindung wirken, um nur die Vernunftprodukte und nichts Niedrigeres in unser Bewusstseyn gelangen zu lassen. Diese täuschende Empfindung wird aber von der *Neigung* erkünstelt, um ihre Anmassungen, die sie vor den Einflüssen der Vernunft immer in Gefahr sieht, zu retten. Es müssen also, wenn dem Gefühle seine Reinheit erhalten werden soll, die Neigungen gezügelt werden. Das kann nur durch unsern Willen geschehen.

284.

Das Gefühl muß ferner, um richtig zu wirken, in seiner ganzen Innigkeit wirken. Dazu muß es nun nicht nur flüchtig, sondern anhaltend berührt werden. Dieses kann aber nicht geschehen, wenn die Regungen der Vernunft nur dem Zufalle überlassen werden. Es ist nothwendig, daß man diese Regungen festhalte, daß man die sonst nur wie Blitze vorübereilenden Funken des höheren Vernunft-Wahren auffange, und in einem dadurch mit neuer höherer Kraft belebten Daseyn fixire. Das kann nur durch unsern Willen geschehen.

285.

Und so ist also auch der Wille ein Organ für Philosophie. Er ist das höchste, das *vollendende*. Die Willensthätigkeit, die von der Spekulation gewöhnlich für so gleichgültig zur Auflösung der phi-

losophischen Aufgabe gehalten wird, ist doch so offenbar *entscheidend* dafür.

286.

Der Wille ist höchstes negatives Organ. Er entfernt das, wodurch das aus der Vernunft durch das Gefühl ausströmende Licht und Leben abgehalten werden würde. Er löst die gemeinen Bande auf, womit die Neigung Kopf und Herz umspinnt; denn er zügelt diese Neigung, daß sie mit ihren gemeinen Gespinnsten innerhalb ihres Bezirkes bleibe.

287.

Der Wille ist höchstes positives Organ. Er eignet uns das sich darbiethende hohe Leben wirklich an und entwickelt und sichert uns eben dadurch auch das davon abhängige Licht. Er macht uns die großen *Bestrebungen*, zu welchen die Vernunft auffodert, *eigen*, und dadurch erst die hohen *Ausprüche* der Vernunft auch selbst *klar*. Wir lernen erst durch ihn, durch die wirklichen Versuche, zu denen er uns bestimmt, kennen, was es sey, sich erheben über alles Gemeine zum Höheren, über alles Relative zum Absoluten.

288.

Und so ist nun Philosophie nur durch das Zusammenwirken aller unserer höheren Geistes- Organe möglich. Nur der vollständigen Thätigkeit unser Geistes ergiebt sich das Ureine, das Höhere, das Absolute.

289.

Es ist wenigstens sonderbar, daß man jemahls zu glauben im Stande war, es könne uns *ohne unseren ganzen Geist* Etwas für den ganzen Geist werden. Philosophie soll uns in unserem höheren Daseyn ganz durchdringen. Und wir sollen ihr mit diesem höheren Bestandtheile von uns doch nicht ganz entgehen müssen?!

290.

Es ist vorzüglich sonderbar, wie man jemahls zu glauben im Stande war, Philosophie könne schon der bloßen nur ein wenig mit dem Verstande zeretzten *Empfindung* werden. Soll denn das Urwahre, das Absolute, nur gleich so wie eine Pflanze gepflückt, oder wie ein Mineral vom Boden aufgehoben werden können?

291.

Es ist genau betrachtet nicht weniger sonderbar, wie man jemahls zu glauben im Stande war, Philosophie müsse wenigstens dem *Verstande* werden, besonders wenn er sich zusammennehme; und wacker darauf losabstrahire. Soll denn das Urwahre, das Absolute, nur so ein bloßes *Merkmahl* seyn, das nach Art anderer Merkmahle als Schild an dem Dinge hängt, dem es angehört?

292.

Es ist ferner sehr sonderbar, wie man jemahls zu glauben im Stande war, man werde durch eine *Vernunft*, die man dadurch wieder zum bloßen *Verstande* herabgewürdigt hatte, daß man sie bloß *raisonniren* ließe, zur Philosophie gelangen. Soll denn Philosophie eine Zauberfrucht seyn, die einem bloßen, aber mit geheimen Kräften versehenen, Worte gehorcht?

293.

Es ist auch sehr sonderbar, wie man jemahls zu glauben im Stande war, man könne ohne alles *Gefühl* des Höheren doch zur richtigen Bekanntschaft mit demselben gelangen. Soll denn das höhere Leben weniger lebendig seyn, als das niedere, so, daß es leichter als dieses in einem bloßen Bilde schon erschöpfend darstellbar wäre?

294.

Es ist endlich wieder vorzüglich sonderbar, wie man jemahls zu glauben im Stande war, für Philosophie sey besonders der Zustand des *Willens* sehr gleichgültig. Soll denn Philosophie wie eine der gewöhnlichen Künste und Wissenschaften nur irgend eine *Umgebung* von uns, oder *uns selbst* in unserem innersten Daseyn durchdringen?

Will man aber dieses Durchdringen mehr nur eine Folge als einen Grund von Philosophie seyn lassen? Will man nämlich behaupten, Philosophie wirke nur dahin, *entstehe* aber nicht auch daher? Allein kann denn Etwas in dieses unser innerstes Seyn hinein, das nicht auch daraus hervorkommt? Kann eine Pflanze dahin ihre Wurzeln treiben, wenn sie nicht von daher ihre Nahrung erhält?

295.

Wem daher eines der angeführten Organe gebricht, wem eines derselben noch nicht entwickelt oder wieder abgestumpft ist, wem eines bey seinem Streben nach Philosophie unthätig seyn läßt, dem ist Philosophie nicht möglich. Zu jeder der gewöhnlichen Künste oder Wissenschaften ist schon dieses oder jenes einzelne bessere Organ in uns vorzüglich unentbehrlich, und wem es mangelt, der ist zu der entsprechenden Kunst oder Wissenschaft verdorben. Zur Philosophie sind *alle* unsere höheren Organe in einem vorzüglichen Grade unentbehrlich. — Für eine der gewöhnlichen Künste oder Wissenschaften mag die eine oder andere Seite desjenigen, der sich ihr widmet, z. B. die Phantasie, die Urtheilskraft u. s. f. hinreichen. Für die Philosophie wird seine ganze höhere Menschheit erfordert.

Jedem andern Fache gesteht man willig gewisse unserer bessern Kräfte, als spezifisch nothwendig zu, warum nicht auch dem philosophischen? — „Aber warum diesem *alle*?“ — Weil dieses *allumfassend* ist.

296.

Folgt man daher auf seinem Gange nach Philosophie nur dem einen oder anderen Organe, so gelangt man nicht zur Philosophie, sondern zu irgend etwas Anderem.

297.

Folgt man nämlich *bloß dem Kopfe*, also *bloß der Spekulation*, so gelangt man zur *Sophisterei*, aber nicht zur Philosophie.

298.

Folgt man hingegen *bloß dem Herzen*, also *bloß einer Art höheren Instinktes*, so gelangt man zur *Schwärmerei*, und wieder nicht zur Philosophie.

299.

Zur Philosophie gelangt man nur, wenn man Kopf und Herz, beiden mit gleichen Schritten, folgt, wenn man eben so viel und richtig fühlt und handelt, als denkt.

VII.

Was ist das Absolute?

300.

Was sagen nun diese Organe über das Absolute aus? Wie lautet der, vom Willen belebte, vom Gefühle vernommene, und vom Verstande nicht gemisdeutete, sondern vielmehr gegen Missdeutungen gesicherte, Ausspruch der Vernunft über das Absolute?

Die Frage betrifft, wie früher gezeugt wurde, nicht den Umstand, ob das Absolute sey, sondern, was es sey?

301.

Wir können, ohne uns selbst zu widersprechen, dem Absoluten keine relativen Prädikate, wenigstens im eigentlichen Sinne nicht, beylegen. Wir heben uns sonst das, was wir durch diese Prädikate erhalten wollen, eben durch sie selbst wieder auf.

302.

Finden wir aber auch andere Prädikate in uns, als solche? Führen uns die genannten Organe auf irgend etwas Höheres, als auf bloße Beziehungen, Relationen?

Frey-

Freylieh bleiben auch höhere Merkmahle immer doch noch Merkmahle d. i. von demjenigen, welchen sie angehören, gewissermassen getrennte Anhänge. Und das Absolute, als das durch keine Trennung getrübt Eine darf schlechthin nicht wie ein Relatives genommen werden, das ein *Etwas ist*, welches ein *anderes Etwas hat*, das nicht zugleich dieses *Etwas wieder selbst wäre*, das also ein *Eines ist*, das zwey, drey, u. f. f. *Merkmahle hat*, die nicht selbst wieder jenes *Eine wären*. Wenn aber hier von höheren Prädikaten, welche dem Absoluten beygelegt werden sollen, die Rede ist, so werden damit, eben desswegen, weil sie als höhere bezeichnet werden, keine gewöhnlichen gemeint, wie sie auch dem Relativen zukommen. Es werden also darunter keine in irgend einer Hinsicht von dem Absoluten verschiedene Eigenheiten desselben, sondern schon diejenige ganze Beschaffenheit verstanden, welche nicht bloß eine Eigenschaft des Absoluten, sondern dieses ganz und gar in seinem vollsten innersten Daseyn ist. Werden sie aber doch als *Merkmahle* dargestellt, so geschieht dieses nur von dem *Verstande*, also nur *uneigentlich*, und er ist über sich selbst schon orientirt, und weiß, daß sie mehr sind, als er auszusprechen vermag. Auch kündigen sie sich dem Gefühle schon in ihrem eigentlichen Lichte an, und dieses nun um so mehr, und um so reiner, als auf diese Art ihre Ankündigungen selbst durch den Verstand wenigstens negativ unterstützt, d. i. vor Vermischungen mit anderen gesichert, als größer, dann jeder Verstandesbegriff, dargestellt werden, u. f. f.

303.

Die relativen Merkmahle sprechen vorzugsweise und zunächst nur den Kopf an. Sie geben vorzugsweise

weise, und zunächst nur dem Raïonnement eine Beschäftigung. Das Herz berühren sie unmittelbar nicht, und berühren sie es mittelbar, nämlich durch den Kopf, so ist diese Berührung gewöhnlich bey weitem nicht so groß, als die des Herzens: Wie *groß* und *unmittelbar* ist der Antheil, den der Kopf an unserer gewöhnlichen Abstraktion hat? Und wie *klein* und *entfernt* in der Regel der, den das Herz daran nimmt?

304.

Dem Kopfe kündigen sich aber, wie aus dem Vorgehenden bekannt ist, die Beziehungen insgesamt nur als Etwas durch ein etwas Anderes, und nicht als Etwas durch sich an. Die relativen Merkmale sprechen daher nie für sich allein, sondern immer nur in Gesellschaft mit einigen ihnen gegenüberstehenden an den Kopf. Sie berühren diesen *nie einfach*, sondern immer mehrfach. Was wäre z. B. eine Ursache ohne Wirkung, eine Substanz ohne Inhärenz u. s. f.?

305.

Berühren solche relative Merkmale auch das Herz merklicher, so sind diese Berührungen ebenfalls *nicht einfach*, sondern zusammengesetzt. Sie regen nie bloß für ihren Gegenstand allein, sondern immer auch noch für einen anderen, sie regen eigentlich nur für diesen andern als Folge, und für jenen nur als Mittel ein Interesse-

teresse an. Sie regen nur eigennützige Triebe an. Interessirt uns irgend Etwas deswegen allein, weil es uns als eine Ursache, oder als eine Substanz u. dgl. erscheint? Wie froh, oder wie traurig müßten wir unterbrochen seyn, da wir ja unterbrochen von solchen Vorstellungen, von Ursachen, von Substanzen u. dgl. begleitet werden?

306.

Absolute Merkmahle müssen daher *zuerst*, und *vorzüglich an das Herz* sprechen. Sie müssen zunächst und vorzüglich das Gefühl und den Willen beschäftigen. Wenn sie ja auch dem Raïonnement zu thun geben, so kann dieses nur mittelbar und nicht in demselben Grade geschehen, in welchem es mit dem Herzen geschieht.

307.

Absolute Merkmahle müssen sich als Etwas durch sich und nicht bloß als Etwas durch etwas Anderes ankündigen, und sie müssen sich als dieses nicht nur dem Herzen, sondern auch dem Kopfe ankündigen. Sie müssen also diesem zeigen, daß sie größer sind, als jede seiner Denkweisen, daß sie daher von diesen nur zum Theile und nicht ganz aufgefaßt werden können. Sie müssen ihm zwar sehr nachdrücklich, aber auch *sehr einfach* berühren. Sie müssen ihm ein sehr helles Licht, aber nur ein reines gleichartiges, nicht ein mit verschiedenen Farben spielendes ertheilen.

Eben

308.

Eben so *einfach*, aber darum nur desto inniger, müssen absolute Merkmale auch das Herz berühren. Sie müssen nur für ihren Gegenstand allein, nur für ihn um seiner selbst willen, und nicht zugleich für einen anderen, und für ihn bloß als Mittel zu diesem anderen ein Interesse anregen. Sie müssen nur uneigennützig Triebe wecken. Es muß ein inniges aber ein artiges Gefühl seyn, was ihnen in uns entspricht, und dieses Gefühl muß in seinem unmittelbaren Gegenstande selbst ohne weitere Rücksicht seine Nahrung finden.

309.

Die Vernunft stellt uns in ihrer *Grundidee*, d. i. in ihrer höchsten innersten Idee ein solches eigenthümliches Höheres auf. Sie führt uns aber nur allmählig auf diese ihre höchste Idee.

310.

Die erste Stufe, auf welche sie uns erhebt, ist die des *Schönen*. Sie berührt uns vor Allem mit der *Idee der Schönheit*.

Ist es nun da nicht das Herz, was zuerst und vorzüglich angesprochen wird? Wird nicht dieses unmittelbar und sehr innig von einer ganz eigenthümlichen Wärmedurchdrungen? Und ist die damit etwa auch noch verbundene Regung des Kopfes mit dieser innigen des Herzens gewöhnlich auch nur von ferne zu vergleichen?

Fer-

Ferner: Wie bestimmt kündigt sich das Schöne dem Kopfe, wenn es ihn auch zu beschäftigen beginnt, als etwas Selbstständiges, als Etwas durch sich an! Er findet das Schöne nicht auch so wie z. B. die Ursache, die Substanz u. f. f. bloß durch ein ihm Gegenüberstehendes, hergebannt, so, daß es mit diesem auch wieder verschwindet. Die Ursache ist nur als Gegensatz der Wirkung Etwas. Wo keine Wirkung ist, ist auch keine Ursache. Das Schöne aber ist nicht nur als Gegensatz des Hässlichen, sondern auch für sich Etwas, und es ist da, wo kein Hässliches ist, deswegen nicht auch kein Schönes. Der Verstand macht sich zwar auch im Schönen, wenn er es auffassen will, Gegensätze, indem er ohne sie schlechterdings nicht seyn kann. Er reflektirt also auch bey der Untersuchung des Schönen. Allein er sieht da, wenn er anders ruhig auf sein Thun merkt, bald selbst klar ein, daß die Gegensätze hier nur von ihm sind. Er findet ja überall dasselbe Eine sich immer gleiche Schöne. Dieses findet er aber nicht so bey seinen Reflexionen über Ursache und Wirkung u. f. f. Hier findet er in der Wirkung ein nicht nur der Zahl, sondern auch der Art nach ganz Anderes, als in der Ursache. Es findet sich daher der Kopf durch das Schöne ganz eigenthümlich, ganz einfach, also ganz anders, als durch seine gewöhnlichen Gegenstände berührt, und er findet, daß dieser Gegenstand nicht so ganz und bloß für ihn gemacht, sondern daß derselbe größer sey, als er. Daher die Unzulänglichkeit aller

Er-

Erklärungen in diesem Punkte bey aller Deutlichkeit der Gefühle.

Eben so eigenthümlich, nämlich eben so einfach, fühlt sich das Herz durch das Schöne berührt. Es ist ein inniger, tief eindringender, aber dann doch nur ein einziger Ton, der bey seiner Berührung unser ganzes Inneres durchzittert. Er wechselt an *inneren* Abstufungen der *Lebhaftigkeit*, aber nicht am *äußeren* Irrend einer *Entgegensetzung*. Er ist bald ein schwächerer, bald ein stärkerer, aber im Grunde immer derselbe ungemischte sanftbebende Ton einer reinen Freude. Wir fühlen uns in unserem ganzen inneren Daseyn zu einem neuen innigen Leben geweckt. Aber dieses Leben ist sich durchgehends gleich. Wir fühlen uns an allen unseren inneren Seiten angeregt, aber nur für *Eines* — für das Schöne, als solches. Wir verlangen nach keinem Anderen, das von ihm verschieden wäre, und durch das es erst entstehen sollte. Wir verlangen nach keiner Folge. Das Schöne gefällt uns um seiner selbst willen. Wenn sich alsdann auch noch mehrere Triebe in uns regen, so sind sie alle darin einig, daß sie nicht *rechnen*, sondern nur *lieben*, *achten* u. s. f. Das Schöne erhebt uns auf die erste Stufe über die *bloße Begierde* und ihren groben Eigennutz; auf die erste Stufe über die Abhängigkeit und Nothwendigkeit von Aussen, also auf die erste Stufe der Freyheit von Innen.

311.

Eine zweyte Idee, womit uns die Vernunft der Erkenntniß des Aboluten näher bringt, ist die der *Erhabenheit*.

Auch das Erhabene spricht zuerst und vorzüglich nur an das Herz. Wagt sich aber auch der Kopf an die Untersuchung desselben, so geschieht es erst hinterher und bey weitem nicht mit der Lebendigkeit, mit welcher es vom dem Herzen aufgefaßt wird.

Uebrigens offenbart es sich immer auch bald selbst dem Kopfe als Etwas, das mehr ist, als seine übrigen eigentlichen Gegenstände, folglich als Etwas, das größer, als seine Denkweise, und daher ihm nie ganz erreichbar ist. Es offenbart sich ihm nämlich wieder als Etwas Selbstständiges, das nicht wie das Uebrige, was er kennt, irgend eines Anderen außer sich zu seinem Seyn bedarf, sondern als Etwas, das gerade darin seine eigentliche Wesenheit besitzt, daß es von allem Aeußeren unabhängig in sich dasteht, und allem Aeußeren wenigstens, wenn es will, unzugänglich ist. Wenn daher auch der Verstand zu seiner Vorstellung davon — des Gegensatzes eines Aeußeren bedarf, so bedarf desswegen das Erhabene selbst zu seinem Erhabenfeyn, d. i. zu seinem Unabhängig- oder Verschlossenfeyn von und für ein Aeußeres dieses Aeußeren nicht. Ist es denn desswegen nicht mehr unabhängig, weil Nichts ist, von dem es abhängig seyn könnte? Wenn daher der Verstand auch hier wieder seiner Natur nach zu seinem Sehen ein Vieles braucht, wenn.

er also herumsehaut auf alles Gemeine, um das Erhabene zu finden, so ist es doch auch hier wieder sehr nachdrücklich nur das *Eine* Erhabene, was ihn überall beschäftigt, und er sieht wohl, daß dieses ohne jenes seyn kann, und daß jenes für dieses *nur ihm* zu seiner Deutlichkeit unentbehrlich ist.

Ebenfalls einfach, obgleich gewaltig, ist die Berührung des Herzens. Das Herz wird mächtig ergriffen. Aber die Gewalt, die es ergreift, ist durchgehends eben so gleichartig, als groß. Es ist eine erhebende Gewalt, was uns durchdringt, aber auch überall nur eine erhebende. Sie ist durch keine entgegenwirkende gehemmt. Gerade das ist ihr eigenthümlich, daß vor ihr Alles, was sich entgegenstellen will, verschwindet. Hier ist übrigens die Erhebung über den bloßen Eigennutz und Zwang der Begierde auffallend offenbar.

312.

Die dritte Idee, durch die uns die Vernunft zum Absoluten hinanrückt, ist die der *Wahrheit*. Es wird aber hier, wie aus dem Vorgehenden einleuchtet nicht die bloße logische Wahrheit, sondern die reelle, also die eigentliche Realität verstanden.

Die Wahrheit scheint zwar vor Allem und vorzüglich nur den Kopf zu berühren. Sie scheint ganz besonders nur auf diesen angelegt zu seyn. Allein welche Wahrheit ist es, die sich so zuerst und vorzüglich nur an den Kopf wendet? Ist es eine andere, als

als die bloß logische? Weiß und verlangt das Raisonnement unmittelbar und vorzüglich eine andere Realität, als bloß die — seiner Formen? Würde der Verstand für sich allein jemahls über sich selbst hinausstreben auf etwas Reelleres, als seine eigenen Produkte? Die Wahrheit, welche uns die Vernunft zeigt, liegt höher, als der bloße Verstand. Und diese Wahrheit spricht zuerst und vorzüglich an das Herz. *Es interessirt uns zuvor schon, sie zu finden, ehe wir sie suchen, und die Bewegung, in die darüber unser dafür warmes Herz geräth, ist wieder ungleich größer, als die des ewig kalten Kopfes.*

Auch kündigt sich dieses Wahre selbst dem Verstande bald in einer ganz eigenthümlichen Natur an. Wenn ihm sein logisches Wahres nur als Gegensatz eines Anderen — ein Etwas ist, so will ihm dieses höhere Wahre gerade bloß dadurch Etwas seyn, daß es keines Gegenstandes bedarf, sondern an sich Etwas ist. Es kündigt sich als das Ursprüngliche, als das allem Anderen zum Grunde Liegende, als das einzig Eigentliche an, wogegen alles Uebrige nur ein Abgeleitetes, eine bloße Modifikation, ein Uneigentliches ist. Es kündigt sich ihm an als das Eine, das unter dem vielen Scheinbaren ein „An sich“ ein Etwas in aller Hinsicht, ein Reelles schlechthin ist. Der Verstand mag alsdann an diesem Einen auch wieder mancherley unterscheiden. Diese Unterscheidungen geschehen nur zum Behufe seiner Thätigkeit, treffen aber dieses Eine selbst nicht, und er muß unter allen auf-

seren Abweichungen immer doch wieder innerlich dieses sich immer gleiche Eine voraussetzen, um nicht über einem bodenlosen Abgrunde bloßer formeller Wirbel zu schweben. Er sieht wohl selbst ein, daß ihm dieses Eine entchlüpft ist, sobald er seine Trennungen aus sich auf dasselbe als diesem anklebend überträgt. In soferne er von diesem Einen berührt ist, ist er es einfach. Es ist das *Eine* Wahre, das *hinter* seinem *vielen* Wahren liegt, und das immer dasselbe bleibt, indess dieses immer wechselt.

Dieselbe Einfachheit zeigt sich, aber inniger und deutlicher, in der Berührung des Herzens. Wie innig und durch und durch gleichartig fühlt sich dieses angeregt! Welche lebendige aber auch immer und überall gleiche Ruhe durchdringt uns mit dem reinen Streben nach Wahrheit! Unser Herz wird eine klare, von keinem Winde gestörte, aber von tausend Lüftchen leicht und schön angeregte, See, in der sich ein reiner Himmel in sanfter Lebendigkeit abspiegelt. Wie sehr schweigt in einem solchen Zustande jede Begierde nach irgend einem Vortheile! Welche neue Erhebung über den engen und niederen Kreis der Begierde.

313.

Durch die Idee der *Sittlichkeit* führt uns die Vernunft schon sehr nahe zur Erkenntniß des Absoluten hin.

Es wird keiner grossen Deduktion bedürfen, um darzuthun, daß diese Idee auf ein Höheres als Relatives hinweist.

Wie

Wie offenbar spricht sie unmittelbar und vorzüglich nur an das Herz! Kann sie in ihrer wahren Eigenthümlichkeit nicht der *Kopf* oft ganz verlihren, indess sie doch in dem *Herzen* noch sehr schön walret? Man weiß, welcher Edelmuth nicht selten neben einem, alles Edle zerstörenden, *Raisonnement* lebte.

Wie offenbar kündigt sich ferner die Sittlichkeit dem Kopfe bey tieferer Nachforschung als Etwas an sich an, das keines Anderen außer sich bedarf, um Etwas zu seyn? Kündigt sie sich nicht als die Schöpferin einer ganz neuen, eigenthümlichen, höheren Ordnung an? Und kann dasjenige eines Anderen zu seinem Seyn bedürfen, durch das erst jedes andere bessere Seyn entstehen soll?

Wie offenbar endlich regt die Sittlichkeit das Herz auf eine ausgezeichnet reine Art an! Gerade ihre innerste Wesenheit besteht ja in Uneigennützigkeit, in hoher Unabhängigkeit, in inniger Freyheit aus sich selbst. Jede der vorigen Regungen vereinigt sich noch einigermaßen mit freylich nur schönen Belohnungen. Diese erhebt sich über alle. Sie bringt zwar auch Seligkeiten mit sich, aber sie verbirgt sie vor der Hand, und weist vor allem nur auf die Pflicht, und doch mit lebendiger und belebender Kraft hin.

314.

Die Idee der Heiligkeit endlich erhebt uns auf die höchste Stufe, erhebt uns zur unmittelbaren und vollendeten Ansicht des Absoluten.

In dieser Idee drückt sich die innerste Wesenheit der freyen, nur sich selbst angehörigen, lebendigen Vernunft am vollständigsten ab. Diese innerste Wesenheit besteht, wie wir wissen, in dem Streben nach einer allumfassenden schlechthin unbedingten Einheit, welche in keiner Hinsicht von irgend einer Entgegensetzung begränzt und getrübt wird, aber zugleich auch mehr als bloßs formell oder innerlich leer, d. i. in und für sich Nichts, welche also zugleich auch reell, innerlich lebendig, folglich auch an und für sich Etwas, das höchste eigentlichste Etwas ist. Hier in der Heiligkeit ist diese höchste wahrste Einheit realisiert. Das hohe innere reine Leben, das sich in der Schönheit und Erhabenheit wenigstens wie in einem Wiederstrahle, und in der Wahrheit und Sittlichkeit zwar schon unmittelbarer, aber doch noch beschränkt darstellt, tritt als Heiligkeit in seiner ganzen vollendeten unbegränzten Lebendigkeit auf. Das hohe Eine, das schon als Schönes und Erhabenes, und noch mehr als Wahres und Gutes in einer eigenthümlichen von aller Entgegensetzung freyen, Reinheit erscheint, kündigt sich als Heiliges in seiner vollständigsten, weder durch irgend eine innere noch durch irgend eine äußere Entgegensetzung getrühten, Reinheit an. Es ist als solches in aller Hinsicht ohne alle Beschränkung nur ein Schönes, Erhabenes, Wahres, Gutes. Es ist in aller Hinsicht ohne alle Beschränkung nur — ein lebendiges Reelles. Es ist streng genommen zwar ein Namenloses, aber darum nicht auch ein Inhaltloses, sondern gerade darum, weil es unseren beschränkten

Namen überlegen ist, das *Inhaltvollste*. Ihm kann sich das *Raisonnement* am wenigsten nähern. Der Verstand kann in Rücksicht desselben mehr nicht, als das ihm als Schönes, Erhabenes, Wahres, Gutes angebothene Reelle auffassen, und die Schranken desselben fallen lassen. Das übrige muß das Gefühl thun.

Es wird übrigens hier wohl am wenigsten nöthig seyn, darzuthun, daß vorzüglich das Heilige früher und nachdrücklicher das Herz als den Kopf anspreche, daß vorzüglich das Heilige auch dem Kopfe schon, wenn er sich selbst versteht, als ein wahrhaft und eigentlich Reelles erscheine, und daß vorzüglich das Heilige das Herz an seiner höchsten Seite mit der größten Reinheit berühre, also über alle bloße Begierde und Abhängigkeit von Unten am gewaltigsten erhebe.

315.

Und nun läßt sich auch *positiv* bestimmen, was das Absolute sey.

Vernunft, Gefühl und Wille liefern uns für das Absolute ein Absolutes Prädikat, welches selbst vom Verstande als ein Reelles, welches von ihm sogar als ein reelleres, dann alle *seine* Prädikate, anerkannt wird, indem er es selbst größer, als sich findet.

316.

Das Absolute ist — das Heilige.

317.

Nicht aber der bloße Begriff des Heiligen, wie es vom Verstande aufgefaßt wird, nicht bloß eine im gewöhnlichen Sinne genommene nur als Regung unserer Vernunft in uns schwebende Idee von Heiligkeit, sondern das von der Vernunft mit ihrer hohen Idee nur bezeichnete, übrigens aber für sich selbst schon lebendige Heilige ist das Absolute.

318.

Also nicht bloß ein Denken, oder Fühlen, oder Wollen, nicht bloß eine Regung von uns, sie möchte auch noch so schön und ehrwürdig oder gewaltig seyn, nicht bloß ein Schönes, Gutes, Heiliges, das sich nur durch uns bewegt, sondern das Heilige, das auch ohne uns durch sich selbst lebt, dieses ist das Absolute. Unser Denken, Fühlen, Wollen ist nur ein Mittel für uns, zu ihm zu gelangen, ist aber nicht dieses schon selbst. *Dieses für sich selbst ist ein Selbstständiges, ist das Selbstständigste.*

319.

So ist das Absolute am eigentlichsten und wahrsten aufgefaßt. Der Verstand modificirt sich aber diese Darstellung zu seinem Behufe mehr nach seiner Natur. Er sagt: Das Absolute ist das für sich schon lebendige Heilige, also die für sich schon lebendige Heilig-

lichkeit, also der für sich schon lebendige Heilige.

Man sieht, der Verstand kann das Absolute nur nach seiner übrigen Weise wie ein Relatives auffassen. Er kann es nur wie alle seine Gegenstände als ein Etwas, das so, oder so beschaffen ist, d. i. nur als ein *Wesen*, das *heilig* ist, also nur unter einer Art von Trennung auffassen. Auf diese Art ist es nun aber schon wieder nicht mehr ganz eigentlich, ganz wahr aufgefaßt. Das Absolute ist nicht wie ein Relatives, ein Etwas, in welchem das *Wesen*, das eine Eigenschaft hat, von dieser *Eigenschaft*, die es hat, verschieden ist, also nicht ein Wesen, das wie die gewöhnlichen unter manchen anderen Eigenschaften auch die der Heiligkeit hätte. Es *hat* nicht nur Heiligkeit. Es *ist* sie. Und es hat und ist *wesentlich und innerlich sonst Nichts als sie*. Was es in unseren Augen überdies noch zu haben und zu seyn scheint, ist nur Folge unsers Organs, nicht Antheil seiner Beschaffenheit, ist nur Brechung des *Einen* weissen Lichtstrahls in mehrere Farben.

Will man aber mit dem Ausdrucke: „*Wesen*“ nichts anderes bezeichnen, als ein lebendiges unabhängiges für sich Bestehen, so ist das Absolute allerdings selbst in den Augen der Vernunft ein heiliges *Wesen*.

320.

Das Absolute ist also — Gott, aber Gott im Sinne der Vernunft, das lebendige Heilige, nicht, Gott im Sinne des Verstandes, ein unter andern etwa auch noch heiliges Wesen. Oder, wie gesagt, wenn er auch von der Vernunft als ein Wesen erscheinen soll, Gott als ein unabhängig für sich bestehendes Heiliges. Also Gott in einem höheren lebendigeren Sinne, als ihn irgend ein an sich doch immer nur beschränktes und todes Wort zu fassen und darzustellen im Stande ist.

Es giebt also einen ewigen, lebendigen, heiligen Gott außer und über uns so gewiss, als es ein Schönes, Erhabenes, Wahres, Gutes giebt.

321. "

Und so ist dann das Absolute ferner noch positiv betrachtet, ein „An sich“ das „durch sich Reelle“ das zu seinem Seyn keines Anderen, keines ihm gegenüberstehenden bedarf, das für sich nur seiner selbst bedarf. Das Heilige fängt gerade da erst eigentlich an, wo gar alle Entgegensetzung ohne alle Ausnahme aufhört.

322.

Das Absolute ist das höchste, ungetrübteste, reinste Eine.

Der Heiligkeit und gerade nur der Heiligkeit ist es wesentlich, in aller Hinsicht nichts anders zu seyn, als

als Heiligkeit. Selbst der Verstand, wenn er sich nur einigermaßen orientirt, findet in ihr sehr offenbar schlechthin Nichts zu trennen, findet sich daher, wenn er dann zu seinem Behufe doch wenigstens in äußerer Hinsicht trennt, immer sehr nachdrücklich in einer sehr gewaltsamen Lage, und macht hier besonders gerne dem ihm hierin überlegenen Gefühle Platz, *welches da, wo er zu denken gar zu sehr außer Stande ist, noch — anbeten kann.*

Es ist, wie man sieht, ein absolut Eines, sich selbst absolut Gleiches, *absolut Identisches*, d. i. absolut oder immer und überall Ebendasselbe, *nämlich immer und überall das Heilige*. Dieses ist die reelle, also die wahre Vorstellung von derjenigen absoluten Identität, welche das Wesen des *Absoluten* ausmacht. So nämlich hat man eine reine vollends ungetrübte und reelle Einheit (Identität). Ist aber die neuerlich aufgestellte Identität des *Objectiven* und *Subjectiven* auch so rein? Ist diese nicht wenigstens eben durch diesen Beysatz des Ob- und Subjectiven getrübt? „Aber dieser Beysatz ist ihr nicht wesentlich. Sie ist auch für sich ohne alles Objective und Subjective das, was sie ist, Identität.“ Also sie bleibt, wenn man auch alles Objective und Subjective, wenn man Prädikat und Subject des Urtheils fallen läßt? Was bleibt denn aber alsdann in und mit ihr? *Das Ist, die Istheit, die Kopula? Allein was ist das für eine Realität!!* Es kehret desswegen, wenn man weiter urgirt, endlich immer wieder die negative Antwort: „Das Absolute ist weder Ob- noch Subject.“

Man sieht daher, wie der Verstand auch hierin von der Ahnung des Absoluten bis zur bestimm-

stimmten Verfertigung der eigentlichen *Hülle* desselben vorangedrängt wurde, aber alsdann auch mit der leeren Hülle da stand, weil die Ahnung über der langen und ermüdeten Spekulation eingeschlafen war.

323.

Das Absolute ist das wahrste reellste Unendliche. Es ist nicht nur ein überhaupt Gränzenloses, also nur ein negativ Unendliches. Es ist das über jeden Mangel erhabene Reelle, das durch kein Gebrachen in irgend einer Hinsicht gehemmte Reelle, 'das in aller Hinsicht Reellste, das positiv Unendliche. Welche Schranken kann die Heiligkeit begränzen? Ist sie nicht schlechthin Nichts als Leben, höchstes, innigstes, umfassendstes Leben, dem kein Tod irgend einer Art beykommen kann?

Dem Heiligen, und diesem allein kommt wahre reelle Vernunft- Unendlichkeit, also mehr, als bloße Verstandes- Unermesslichkeit, oder als bloße negative Verstandes- Gränzenlosigkeit zu.

324.

Das Absolute ist das eigentliche und einzige ganz Selbstständige. Dem Heiligen ist es wesentlich, nur in und durch sich zu seyn. Es ist nur dadurch heilig, daß es nur in und durch sich ist. Nähert sich nicht schon das Sittliche bloß dadurch dem Heiligen, daß es immer mehr nur in und dadurch sich zu seyn strebt? *Das Heilige ist das, was das Sittliche zu werden strebt.*

Das

Das Heilige ist jenes hohe innere Leben, nach dem das Sittliche trachtet. Wo ist außer jenen noch ein solches?

325.

Das Absolute ist das in aller Hinsicht Freye, das Freye im ausgedehntesten und höchsten Sinne, das Freyeste. Woher kommt dem Heiligen sein Leben, als aus ihm selbst? Wäre es das Heilige, wenn ihm dasselbe nicht daher käme? Ist nicht schon die Sittlichkeit nur alsdann Sittlichkeit, wenn sie freye Sittlichkeit ist? Schon die Sittlichkeit wird immer mehr Sittlichkeit, je mehr sie reine, nur aus sich hervorgehende Freyheit wird. Die Heiligkeit *ist* dasjenige auch hierin wieder schon vollständig, was die Sittlichkeit immer nur mehr zu *werden* sucht, freyes Hervorgehen aus sich selbst.

Nur diese positive lebendige Freyheit von Innen genügt für das Absolute, und nicht schon die bloß negative todte Unabhängigkeit von Außen. Auch hierin kommt nur die Vernunft mit ihrer Idee von Heiligkeit zur positiven Vorstellung. Der Verstand erschwingt sich auch hierin nie über die negative. Wir sehen dieses am deutlichsten in seiner letzten, größten Anstrengung. Die absolute Identität des Objektiven und Subjektiven, die er da hervorbrachte, ist, weil Nichts außer ihr ist, ein von Außen vollends Unabhängiges. Mehr aber nicht.

Daher dann auch die hohen auszeichnenden Eigenthümlichkeiten der Erkenntniß des Heiligen als Absoluten. Die Erkenntniß des Heiligen kündigt sich sehr deutlich als über alle Reflexion erhaben an. Das Heilige geht uns in seiner wahren inneren Eigenheit erst da auf, wo das bloße Raisonnement zu Ende geht. Es geht recht eigentlich erst dem Gefühle auf, wenn dieses durch die Berührungen des Schönen, Erhabenen, Wahren, Guten endlich auch zum Erwachen an seiner innersten Seite angeregt wird. Wir erblicken es entweder gar nicht, wenigstens nicht bestimmt, oder wir erblicken es als unser Unmittelbarstes, als unser Innerstes, als unseren tiefsten geistigen Lebensgrund. Wo tritt es bestimmter vor uns auf, als in der *reinen Andacht*, nämlich in der *Anberhung*? Wo ist es uns aber auch unmittelbarer, durch irgend eine Scheidewand von uns weniger getrennt, durch irgend ein veränderndes Medium weniger modificirt, als eben da?

Der Begriff „*Andacht*“ hat in sehr vielen Kreisen alle Achtung verloren, und die neueste poetische Behandlung desselben scheint eben nicht sehr tauglich, sie ihm wieder zu verschaffen. Allein kann denn dieser hohe Begriff nichts Anderes bezeichnen, als was ihn der alte und neue Aberglaube bezeichnen läßt, ein bewußtseynloses Hinknien des Körpers und der Phantasie vor Heiligthümer, die auf allen Vieren im Schlamme herumwaten, oder von Tuch und Leder zusammengenäht sind? Kann er nicht auch bezeichnen die freye Huldigung

gung des ergriffenen Geistes an das über alle Natur erhabene Heilige?

327.

Wie sehr kündigt sich dieses über aller Natur lebende Heilige dem Gefühle und dadurch endlich selbst der Reflexion hinterher immer mehr als ein Reelles, als das Reelleste an, obwohl es sich vor der *bloßen* Reflexion anfangs ganz in Nichts aufzulösen scheint, und, wenn diese sich vom Gefühle getrennt erhält, *vor ihr* auch wirklich auflöst? Das Heilige kündigt sich, je mehr man sich ihm nähert, je länger man dabey verweilt, endlich immer als ein so inniges und hohes Reelles an, daß alles Andere dagegen gewissermaßen als bloße vorübergehende Gestalt erscheint. Die kleinern Lichter scheinen vor der Sonne zu erlöschen.

328.

Die Kenntniß des Heiligen erhebt uns daher über die Unbegreiflichkeit. Wir erblicken in ihm den strahlenden Mittelpunkt des ganzen grossen Kreises, und die Hauptradien desselben, und so ist uns dann der vorzüglichste Punkt des Ganzen glänzend hell, und es dämmert uns über alle übrige Theile des Kreises. Wir sehen das oberste Eine, in welchem uns ferner kein Zwey mehr stört, und wir sehen die große Beziehung des vielen Kleinern auf dieses große Eine. Es wird also klar in und um uns. Wir begreifen, wenn gleich
nicht

nicht mit dem *bloßen Verstande*, wir begreifen mit *unserem ganzen Geiste*. Jede unserer *höheren Kräfte* findet sich nun gehörig berührt; denn jede findet sich nun in ihrem Elemente. Es ist mehr als logisches, es ist reelles Begreifen, was uns durchdringt.

Würde der Verstand allein ganz begreifen, so müßten eben deswegen Vernunft, Gefühl u. s. f. unbefriedigt bleiben. Was nicht größer als jener ist, ist nothwendig zu klein für diese. Und so ist uns also der Heilige immer auch noch ein Namenloser, der uns innigst gekannte immer auch noch ein Unbegreiflicher.

329.

Die Erkenntniß des Heiligen erhebt uns über das Begränzte. Wir sehen den Strom des Lebens, wie er in zahllosen Richtungen das ganze endlose All beseelet, und wir sehen den nie versiegbaren Quell desselben. Was wollen wir mehr? Dringt unser Blick gleich über manche Gränze des *Besonderen* nicht hinaus, so dringt er doch in die Wesenheit des *Allgemeinen* ein. Ist ihm gleich das Phisische *unermesslich*, so ist ihm doch das unendliche *Heilige vertraut*. Das Allumfassende stellt sich ihm dar, wenn ihm gleich das Umfaßte nicht ganz in allen seinen Theilen erscheint.

330.

Die Kenntniß des Heiligen erhebt uns zur Vollständigkeit. Wenn uns sonst immer nur die phisische Welt

Welt erscheint, und die höhere verborgen bleibt; so ist es hier gerade die höhere, welche sich uns vorzüglich klar ankündigt. Wir übersehen also hier nicht nur, wie gewöhnlich, das Gebieth der Abhängigkeit, des Todes, sondern auch das der Selbstständigkeit, des Lebens, und dieses ungleich inniger als jenes, und jetzt selbst auch jenes klarer und umfassender, als sonst. Es liegt das Ganze des niederen und höheren Seyns in allen seinen *wesentlichen* Richtungen vor unseren Augen da.

331.

Die Kenntniß des Heiligen erhebt uns über alles bloße Gegenseyn; über alle bloße Natur. Bedarf diese Wahrheit einer weiteren Rechtfertigung? *Ist das Aufgehen einer neuen höheren Welt für den, der das Heilige kennt, nicht so offenbar, daßs das selbe nur demjenigen zweifelhaft seyn kann, dem es auch noch nicht ein Mahl aufsteigt der untergeordneten Stufen, z. B. als Schönes u. s. f. erschien?*

Nur die Anmerkung dürfte nöthig seyn, daßs hier nicht etwa nur die *exaltirte Frömmigkeit*, deren Kraftäußerungen vielleicht mehr der Phantasie, als der Wahrheit aufgerechnet werden könnten, sondern die *ruhige, aber lebendige Erkenntniß des Heiligen* gemeint wird, welche nicht weniger kraftvoll als ruhig ist.

332.

Uebrigens ist die Kenntniß des Heiligen einfach, wie ihr Gegenstand. Es ist das hohe lebendige Eine, was sie darstellt, und sie ist deswegen nur so lange recht innig und wahr, als sie ohne Trennung, ohne Zersplitterung darstellt. Wie deutlich dringt daher in ihr, in soferne sie ganz eigentlich bleibt, immer und überall dieselbe sich stets gleiche lebendige Einheit vor!

333.

Nichts destoweniger ist diese Kenntniß zugleich doch die ausgedehnteste. Sie zeigt uns den leuchtenden Punkt, von dem alles Licht ausströmet, und zeigt uns daher auch an allen übrigen Gegenständen die lichte Seite, welche auf den Urquell des Lichts hingerrichtet ist. Alles hat eine Beziehung auf das Heilige. Wem daher dieses lebhaft aufgegangen ist, dem geht bald auch über jenes immer mehr Klarheit auf. Der Blick des Guten, des Frommen, (im edeln Sinne) ist in Rücksicht des Ganzen immer ohne Vergleichung weiter, als der des bloß phisisch Gestimmten. Es ist eine Art Vision, was jenem in seinen schöneren Augenblicken zu Theil wird. Wer sieht denn auch auf dem äußeren phisischen Gebiete der Welt weiter, der Weise oder der Sophist? Man frage doch die Geschichte, wenn man der Vernunft allein nicht vertrauen kann!

334.

Die Kenntniss des Heiligen ist unveränderlich. Wo und wann immer die Vernunft zu ihr erwacht, sie ist im Wesentlichen immer ebendieselbe. Sie kann sich im *Worte* ungleich werden. Im *Geiste* bleibt sie sich immer gleich. Und wird auch ihr *klarer* Geist manches Mal vom *Raisonnement* verunstaltet, so dringt früher oder später wenigstens ihre *dunklere* Ahnung wieder durch.

Ist es nicht diese Eigenheit der Erkenntniss des Heiligen, welche in jeder besseren Mythologie irgend einem höchsten über alle andere Götter erhabenen Wesen, irgend einem ignoto Deo einen Platz einräumte, oder wenigstens aufbehielt?

335.

Die Kenntniss des Heiligen ist Philosophie. Diese Kenntniss, wenn sie lebendig ist, umfasst und befriedigt die Vernunft, das Gefühl, den Willen, und selbst den über sich orientirten Verstand. Sie löst also die Aufgabe, welche die Philosophie zu lösen hat. Sie stellt in uns *volle* Einheit her. Welche andere Erkenntniss thut das?

Also wäre Philosophie nur Theologie? Vorausgesetzt, daß man unter Theologie nicht irgend eine bloße Mythologie, und unter jener selbst im ächten Sinne nicht die ganze ausgedehnte Wissenschaft, sondern nur ihre wesentliche Grundlage versteht, ist es aus dem Vorgehenden einleuchtend, wie Philosophie Theologie seyn, oder eigentlich in Theologie enden könne und müsse. Zugleich ist dadurch auch einleuchtend, wie viel

an der neuesten Bemühung, die Theologie wieder, wie einst, über die Philosophie hinaufzusetzen, Wahres sey. Die neueste Spekulation gelangte, wie man sieht, auch hier wieder bis zur *Ahnung*, konnte aber ebenfalls nicht bis zum bestimmten *Begriff* durchdringen. Sie fand ein Höchstes vor sich, versetzte aber in der Undeutlichkeit ihres Sehens das, was in dem Bezirke, worin sie arbeitete, das Höchste ist, *ausser* demselben.

336.

So ist das Heilige *einzig* in seiner Beschaffenheit und in unserer Erkenntniß. Und nur so erscheint es vor der Vernunft, also in seiner wahren Lebendigkeit.

Allein es ist doch nothwendig, daß es auch von dem Verstande aufgefaßt werde, damit es uns unter dem Gedränge unserer übrigen Verhältnisse nicht verlohren gehe, oder wenigstens nicht verunstaltet werde, was beides bey der bloßen Festhaltung durch das Gefühl nur zu leicht geschehen könnte. Freylich *leides* es bey jeder Auffassung durch den Verstand, wenn dieser sich selbst vergißt, und hier wie anderswo *Alles* aufgefaßt zu haben glaubt. Allein, er kann ja dahin gebracht werden, daß er sich nicht vergesse.

337.

Der Verstand nun bedarf zu seinen Auffassungen immer eines *Seyns*. Ihm wird also auch jenes hohe Heilige ein Seyn, ein heiliges Seyn, ein seyendes Heiliges. Wenn nun unter diesem Seyn kein todtcs Da-

liegen

liegen oder auch kein mit Leben zwar versehenes, aber von ihm doch verschiedenes Vorhandenseyn, sondern ein lebendiges für sich Bestehen, welches vom Leben nicht verschieden, sondern ganz durchdrungen, mit demselben ganz Eines ist, so gesteht selbst die Vernunft jenem hohen einzigen Heiligen ein Seyn zu.

338.

Dieses Seyn ist aber alsdann auch ein ganz eigen-
thümliches von jedem gemeinen ganz verschiedenes,
ein einziges Seyn, ein *Seyn im eminenten Grada*.

339.

Dieses Seyn ist nicht wie irgend ein anderes ein
bloßes *Seyn im Raume*. Es ist über alle Raumver-
hältnisse und Raumbeschränkungen erhaben.

Es ist also nicht, wie ein anderes, durch das Seyn
an einem Orte gehindert zugleich an einem an-
deren zu seyn. Eine Grundlinie zur Ansicht ei-
ner Allgegenwart im edleren Sinne, als gewöhn-
lich.

340.

Dieses Seyn ist nicht wie irgend ein anderes ein
bloßes *Seyn in der Zeit*. Es ist über alle Zeit- Ver-
hältnisse und Zeit- Beschränkungen erhaben.

Es ist also nicht, wie ein anderes, an Anfang, an Dauer
(als ein durch *Augenblicke* fortwährendes fließen-
des Seyn) an Ende gebunden. Eine Grundlinie
zur Ansicht einer Ewigkeit im vollendeten Sinne,

zu einer Unveränderlichkeit in ihrer ganzen Ausdehnung u. d. gl.

341.

Dieses Seyn ist daher ein *wahres Seyn*, und nicht etwa bloß ein immerwährendes *Werden*, wie das beschränkte und veränderliche Seyn im Raume und in der Zeit. Es ist das *einzige* eigentliche und wahre Seyn, mit welchem kein anderes verglichen werden kann.

342.

Der Verstand bedarf ferner zu seinen Auffassungen auch immer einer *Beschaffenheit* des Seyns. Ihm wird also auch das Heilige ein Seyn mit gewissen Eigenschaften. Wenn nun auch diese Eigenschaften wieder nicht im bloßen Verstandes-Sinne, als wirkliche dem Seyn anhängende Verschiedenheiten, sondern nur als scheinbare Trennungen zum Behufe unserer Ansicht, also *nicht als Eigenschaften vom gewöhnlichen Schlage*, sondern nur *als analoge Rücksichten für uns* genommen werden, so hat allerdings jenes hohe eminente Seyn auch vor der Vernunft gewisse Eigenschaften.

343.

Es sind aber alsdann auch diese Eigenschaften nur wieder ganz eigenthümliche, von allen gemeinen ganz verschiedene, *einzige* Eigenschaften, *Eigenschaften im eminenten Sinne*.

344.

Sie sind nicht, wie die gemeinen, bloße Bestandtheile des Wesens, dem sie angehören, sondern jedesmahl dieses ganze Wesen selbst und nur von uns an einer bestimmten Seite allein aufgefaßt. Sie sind nicht *Ingredienzien* des Lebens, woran wir sie sehen, sondern *dieses Leben selbst*.

Daher die vollendete Untrennbarkeit, Einfachheit, Selbsteinigkeit dieses hohen Wesens u. s. f.

345.

Sie sind nicht, wie die gemeinen, bloße bald ruhende, bald thätige Kräfte des Wesens, an dem wir sie sehen, sondern die eine und immer gleich thätige Kraft dieses Wesens. Sie sind nicht bloße wechselnde Regungen des Lebens, sondern das immer gleich rege Leben selbst.

Daher die vollendete Lebendigkeit, Wirkksamkeit, (Allwirkksamkeit) dieses hohen Wesens u. s. f.

346.

In diesem Sinne müssen *alle* Eigenschaften genommen werden, welche sich der Verstand genöthigt sieht, dem, was er das höchste Wesen nennt, beyzulegen. So müssen die bloßen *physischen* genommen werden, wovon wir eben zuvor einige anführten, z. B. Ewigkeit, Unveränderlichkeit u. s. f. So müssen aber auch vorzüglich die *höhern* genommen werden, wel-

welche der Verstand unmittelbar in der Heiligkeit selbst abscheidet.

347.

Der Verstand kann nämlich auch die in sich ganz ungetrennte Heiligkeit nicht anders als unter Trennungen auffassen. Er kann sich die Heiligkeit nur als vollendete Sittlichkeit, und die Sittlichkeit nicht ohne das Zusammenwirken eines *Vorstellens* und eines *Wollens* denken. Er unterscheidet daher auch im Heiligen ein Erkennen und ein Wollen, und gelangt so durch Steigerung zu einem *Allwissenden* und *Allguten*.

Durch untergeordnete Abscheidungen gelangt er ferner zu einem Allvorsehenden, Allweisen, Allgütigen, Allgerechten u. s. f.

348.

Alle diese Trennungen haben aber hierüber so wenig, als über die vorigen physischen Eigenheiten, in dem vollendeten Heiligen selbst, sondern wieder nur in unserer Ansicht Statt, was hier um so weniger zu vergessen ist, als eine Unrichtigkeit von dieser Seite, weil sie das Heilige unmittelbar betrifft, von den nachtheiligsten Folgen *für uns* seyn muß.

Es ist also das dem Heiligen beygelegte Erkennen und Wollen nicht von der Art, von welcher es gemeinhin genommen wird. Es ist jenes kein vom Wollen getrenntes kaltes, zwar glänzendes, aber doch lebloses

lofes Wissen. Es ist das Wollen, kein vom Wissen abgeschiedenes blindes, zwar gewaltiges, aber unfreyes, also doch ohnmächtiges Begehren. Es ist jedes kein blosses wechselndes bald unterbrochenes, bald wieder fließendes Erzeugen von Gedanken und Entschlüssen, Was wir in unserer Sprache freylich nur mit den Ausdrücken: „*Wissen und Wollen*“ bezeichnen können, ist dort im Heiligen immer dasselbe hohe heilige Thätigseyn. Und das, wofür wir nur die gar dürftigen Worte: „*Gedanke und Entschluß*“ haben, die offenbar nur für den beständigen Fluß von Zuständen passen, der uns fortträgt, dieses ist in ihm, dem Einigen, ohne alle Vergleichung mehr, ist in ihm das ununterbrochen und in aller Hinsicht unbegranzte Leben selbst. Man wage es, einen lebendigen selbstständigen Gedanken, der nicht wie eine Rakete vorüberauscht, sondern wie die Sonne bleibt, man wage es einen lebendigen selbstständigen Entschluß, der nicht wie eine Welle aufschlägt und wieder zerrinnt, sondern wie die See forsdauert, zu denken, und man komme der Wahrheit näher.

349.

Hiemit ist zugleich die Gränze bezeichnet, welche in unserer Ansicht des Absoluten, des Heiligen, der Gottheit das Begreifliche vom Unbegreiflichen, das Klare vom Geheimnißvollen scheidet, die Gränze, an der sich unser Wissen bescheiden muß, um dem Glauben Platz zu machen.

Wir begreifen innigst, d. i. mit unserm ganzen Geiste das Heilige; denn dieses theilt sich durch Vernunft und Willen dem Gefühle mit, wenn es schon dem Verstande allein zu groß ist. Das Uebrige begreifen wir nicht, Dieses theilt sich von keiner Seite mit. Wir wissen, daß ein Heiliger über uns ist, und glauben, daß dieser Heilige eben dadurch, daß er der Alleinheilige ist, auch noch dieses und jenes ist, was wir in unserer menschlichen Sprache so oder so nennen. Wir sehen den leuchtenden Mittelpunkt, aber außer demselben eine deckende Hülle, durch welche uns zwar noch eine Dämmerung aber kein so volles Licht mehr entgegenkommt.

Dadurch erklärt sich zugleich das Resultat, zu welchem der Verstand kommt, wenn er das Absolute nach seiner Manier ganz und eigentlich aufgefaßt zu haben wähnt. Ueberzeugt, daß dem Absoluten alle Vollkommenheiten, die wir sonst nur zerstreut antreffen, miteinander verbunden zukommen, und daß sie, die wir sonst nur gemeinhin finden, hier in einem ungemeinen Zustande vorhanden seyn müssen, wirft er, um sich ein Absoletes zu machen, alle Vollkommenheiten unbeschränkt auf einen gränzenlosen Haufen zusammen, und erhält also so anstatt einer höchsten Einfachheit nur einen höchsten Inbegriff, und anstatt einer ersten Allem zum Grunde liegenden Einheit nur eine erste Alles begründende Verwirrung. Er erhält wie er selbst ausspricht, *das Absolute, als das wahre Chaos*. Es muß so gehen. Dem Verstande, als solchem ist das Absolute ein Fresko-Gemälde. Er findet es nur in der Ferne schön. So wie er näher hintritt, verschwindet ihm die harmonische Zeichnung in regellose Striche.

VIII.

Verhältniß des Relativen zum Absoluten.

350.

Der wichtigste Theil der philosophischen Aufgabe ist durch die Bestimmung des Absoluten gelöst. Philosophie ist, wie wir wissen, Kunde vom Absoluten.

351.

Das Absolute kann und soll aber nicht nur an sich, sondern auch in Rücksicht seiner Beziehung auf das Relative ergriffen werden. Erst so ist es *vollständig* ergriffen. Philosophie ist ganze Kunde vom Absoluten.

Befriediget der erste Bestandtheil der Auflösung zunächst und vorzüglich nur das Herz, so befriediget erst der zweyte zunächst und vorzüglich auch den Kopf vollständig. Es wirkt zwar jeder auf den ganzen Geist, aber eigentlich immer nur mittelbar durch das eine oder andere der besagten Organe.

352.

Das Absolute ist der leuchtende Punkt, von welchem alle Strahlen ausgehen, die an dem Uebrigen leuchten. Wir brauchen also nur diesem Lichte zu folgen, um dieses Uebrige kennen zu lernen.

Mit

Mit anderen Worten: Von der Gottheit kommen wir am bestimmtesten auf die Welt herab. Der Standpunkt, welcher für die Vernunft der unmittelbare Berührungspunkt mit der Gottheit ist, ist für sie zugleich der Zenith zur Ansicht der Welt. Vor der Hand erblickt sie alsdann von dorthin freylich nur ein unbestimmtes Gemische von ineinander zerfloßenen Wesen, Eigenschaften u. s. f. aber dann doch schon die Grundbeschaffenheit des Ganzen, was da unter ihr liegt. Sie braucht sich hernach nur mehr herabzulassen, damit auch die Theile desselben vor ihren Blicken in die bestimmten Kreise auseinander treten, die ihnen angewiesen sind.

Hat sich irgendwo *das Raisonnemens* allein auf diese Art über die Welt emporgeschwungen, so sieht es, da das Licht von Oben immer wenigstens zum Theile durch die nie ganz vertilgbare Ahnung herabfällt, zwar auch die Grundbeschaffenheit des Relativen, nämlich seine Nichtigkeit an sich. Allein übrigens sieht es auch Nichts, und da es doch ein Absolutes, von dem es gehört hat, sucht, und Nichts *über* oder *neben* sich erblickt, so erblickt es dasselbe endlich unter sich. Es erblickt also alsdann das Absolute eben in dem vorhin berührten Gemische, in dem Chaos, in der Ununterschiedenheit (Indifferenz) von allem Verschiedenen.

353.

Das Heilige ist allein ein lebendiges Bestehen durch sich selbst, ein unverändertes immer gleich andauerndes Bestehen, folglich allein ein *eigenliches Seyn*, das einzige wahre Seyn.

354.

Außer ihm ist daher kein eigentliches wahres Seyn mehr.

355.

Dem Relativen kann deswegen kein eigentliches wahres Seyn zugeschrieben werden. Dem Relativen kommt ja kein durch sich selbst Bestehen, kein unverändertes immer gleich andauerndes Bestehen zu. Ihm kommt also nur ein scheinbares Seyn, bloß ein Etwas zu, welches Seyn *heißt*, aber nicht *ist*.

356.

Dieses offenbart sich außer der eigentlichen innern Natur des Relativen überhaupt auch noch insbesondere durch die Gesetze, unter welchen es steht.

Kann das Relative auch nur zum Scheine seyn, ohne daß ein anderes ihm Gegenüberstehendes ist, wodurch es in seinem scheinbaren Seyn erhalten wird?

Ist das Relative in jedem möglichen Umfange, oder nur innerhalb eines bestimmten beschränkten Kreises? Und muß das wahre Seyn nicht für jeden Standpunkt ein solches bleiben?

Kann das Relative seyn, wenn es die Bedingung nicht ist, von der es abhängt? Und kann es das bleiben, was es ist, wenn sich die Bedingung ändert?

Kann das Relative das, was es ist *schlechthin seyn*, oder muß es das, wozu es gemacht wird, *schlechthin werden*?

Das

357.

Das bloß scheinbare Seyn des Relativen offenbart sich sogar schon durch die bloßen Ereignisse, die sich an ihm ergeben, durch die bloße Erfahrung.

Das Relative entsteht, und vergeht, kommt aus dem Nichtseyn, und geht wieder dahin. Ist dieses dem wahren Seyn möglich?

Bey dem Relativen wird Alles aus Allem. Jedes wird aus Jedem erzeugt, und wieder in jedes verwandelt. Kann dieses das wahre Seyn?

Die bloße Welt, wie sie als Schauspiel vor unsern Sinnen aufgeführt wird, genügt daher selbst der gemeinen Vernunft schon nicht, wenn sie nur einigermaßen wach ist. Selbst diese versucht schon Blicke hinter die Koulissen, um zu der *Erscheinung* auch das *Seyn* zu entdecken.

358.

Indeß kann doch dem Relativen auch nicht ein bloßes Nichtseyn beygelegt werden. Es kommt ihm zwar das wahre Seyn gar nicht zu, aber es muß ihm deßwegen nicht auch ein Garnichtseyn beygelegt werden. Es *ist* wenigstens *scheinbar*.

359.

Das wahre Seyn ist ein lebendiges selbstständiges u. s. f. Bestehen durch sich; das scheinbare ein bloßes für sich todes abhängiges Bestehen durch ein Anderes.

360.

Das Bestehen durch ein Anderes ist ein bloßes Entstehen und Vergehen mit diesem Anderen ~~oder wenigstens durch dasselbe~~, ist also ein bloßes Uebergehen vom Nichtbestehen zum Bestehen, und von diesem wieder zu jenem, ein bloßes *Werden*, welches nie wirklich zu einem Seyn gelangt, aber dann doch ein solches zu seyn scheint.

361.

Dem Relativen kommt also ein bloßes immerwährendes Werden zu.

362.

Dieses bloße immerwährende Werden des Relativen äußert sich durch seine innerste Natur. Es bestehet nur durch ein Entgegenstehendes. Es kommt und geht nur *mit* diesem, oder wenigstens nur *durch* dieses. Es für sich allein besteht nicht, sondern wird nur von diesem Entgegenstehenden zum Bestehen hervorgezogen, und wieder zum Nichtbestehen losgelassen.

363.

Dieses bloße immerwährende Werden äußert sich ferner durch die Gesetze, unter welchen das Relative steht.

Das Relative ist der Wandelbarkeit der Trennung, der Beschränktheit, der Bedingung des Zwanges, wovon es abhängt, übergeben.

364.

Dieses bloße immerwährende Werden, äußert sich endlich selbst schon durch die bloßen Ereignisse, die sich am Relativen ergeben, durch die bloße Erfahrung.

Eilen die Dinge, deren Inbegriff die Welt ausmacht, nicht ununterbrochen wie Licht und Schatten bey zerrissenem Gewölke vorüber? Rinnen die Erscheinungen nicht wie die Wellen in einem unaufhalt-samen Flusse hinab? Wo ist im Reiche der bloßen Natur Etwas vom Sandkorn bis zur Sonne, was sich nicht in einem beständigen Wechsel befände, was sich nicht eben zusammenfügte, um sich wieder aufzulösen, und zugleich auch schon auflöste, um sich wieder anders zusammenzufügen, was also nicht in einem ewigen Werden begriffen wäre?

Man forsche, um sich lebhaft zu überzeugen, dem-jenigen tiefer nach, was man *Kreislauf der Na-tur* nennt!

Woher hat denn nun aber das Relative auch nur dieses Werden, auch nur dieses scheinbare Seyn?

Von sich hat es dasselbe nicht; denn durch sich allein ist es gar Nichts.

367.

Wieder von einem Relativen hat es daselbe *letz* auch nicht. Die Frage umfaßt schon selbst alles Relative ohne Ausnahme.

368.

Es kann daselbe also nur von dem Absoluten haben. Die Welt, der Inbegriff alles Bedingten, kann nur von Gott, vom Unbedingten*), seyn.

369.

Wie kann das Relative vom Absoluten kommen?

370.

Von einem Relativen kommt ein Relatives so, daß es von demselben zwar hervorgebracht wird, aber daselbe entgegen auch wieder hervorbringt. Hier ist der Einfluß, die Abhängigkeit, wechselseitig.

371.

Von dem Absoluten kann es nicht auch auf diese Art kommen. Hier ist keine wechselseitige Abhängigkeit, kein wechselseitiges Hervorbringen möglich. Das Absolute wäre sonst selbst wieder ein Relatives.

372.

*) Den wir nun aber auf einem andern Wege von einer schöneren Seite kennen lernen, als bloß von Seite seiner Unbedingtheit.

372.

Bey der Entstehung des Relativen vom Absoluten muß das Hervorbringen ganz allein nur auf der Seite des letzten, und die Abhängigkeit, das Hervorgebrachtwerden, ganz allein nur auf der Seite des ersten Statt haben; d. i. das Absolute muß nur *hervorbringen*, und nicht selbst auch wieder, weder ganz noch zum Theil, *hervorgebracht werden*, oder was in Betreff des letzten Punktes dasselbe heißt: Es muß *an ihm* Nichts hervorgebracht, verändert werden.

„Es wird aber wenigstens aus einem Nichthervorbringenden ein Hervorbringendes.“ — Wenn sein Hervorbringen den Zeitbedingungen unterliegt. — „Ein Hervorbringendes steht aber doch „nothwendig nur einem Hervorgebrachten gegenüber, und ist in soferne von diesem abhängig.“ — In Betreff dieser *Beziehung* — In anderer Rücksicht aber nicht. Und es fragt sich, ob das Hervorbringende sonst Nichts, als dieses ist, worüber doch beym Absoluten nach dem Vorgehenden kein Zweifel mehr seyn kann.

373.

Das Hervorbringen, das dem Absoluten zugeschrieben werden kann, muß daher ein ganz unabhängiges, reines, absolutes Hervorbringen seyn.

374.

Wir unterscheiden an allem eine Materie und eine Form, oder ein Etwas, das ist, und eine Weise, auf welche es ist. Durch das reine oder absolute Hervorbringen muß nicht die Form, sondern auch die Materie

terie entstehen. Sonst wäre jenes nur ein Gestalten und kein eigentliches Hervorbringen, d. i. nur ein relatives und kein absolutes Hervorbringen.

Das bloß Gestaltende ist von dem Stoffe, den es gestaltet, abhängig. Es kann nicht gestalten, wenn es Nichts zu gestalten hat. Hier ist Wechselwirkung in das Innere und nicht bloß im Felde der Beziehungen.

175.

Der bloße Verstand nun kennt nur drey handgreifliche Arten der Entstehung des Relativen durch das Absolute, und kann für sich nie andere, als solche kennen lernen. Er ist unausweichlich unter die Gewalt des Zirkels gelegt.

376.

Er läßt das Relative im Absoluten vom Anfang an ruhen, und endlich durch eine Erzeugung aus seinem Schoße hervorgehen. Gott ist das Füllhorn, aus welchem die Welt herausfließt.

Emanations - Systeme.

377.

Oder er läßt das Relative außer dem Absoluten ebenfalls von Ewigkeit her daliegen, und von diesem ein Mahl in die jetzige Ordnung bringen. Gott ist der Baumeister der Welt.

Systeme mit einer ewigen Materie außer dem ewigen Gott, mit zwey Principien, einem thätigen und einem leidenden.

378.

Oder er läßt endlich das Relative weder *in* noch *außer* dem Absoluten, sondern *an* demselben von Anbeginn vorhanden seyn. Gott ist die Welt selbst.

Die Identitäts-Systeme alter und neuer Zeiten, und jedes vollendete, oder der Vollendung wenigstens nahe Heidenthum, bey welchem man vor jedem Steine, vor jeder Kröte u. s. f. niederkniet und anbethet.

379.

Sind denn aber alle diese Produktionen des Relativen mehr, als bloße Gestaltungen? Sind sie eigentliche absolute Produktionen?

Allein das Absolute kann entweder gar nicht oder nur absolut produziren.

Es giebt gegen diese Systeme noch andere Gründe, die aber nicht hier gehören, auch oben (im ersten Theile) schon berührt wurden.

380.

Der Verstand kann nun aber ein Mahl über das bloße Gestalten nicht hinauf. Er kann sich über das bloße Modificiren nicht erheben. Er findet nie mehr, als ein *Anderswerden* eines *Andersgewesenseyns*. Vom Nichts zum Etwas findet er *allein* überall keine Brücke.

381.

Die Vernunft schwingt sich aber weiter hinan. Diese erhebt sich über das bloße Gestalten oder Modificiren zum reinen absoluten Hervorbringen. Sie gelangt zu einem Werden eines nie Gewesenen. Sie erblickt die Brücke vom Nichts zum Etwas — *in der Macht, zu schaffen.*

382.

Sie erblickt diese Macht *schon in sich selbst*. Ihre Kraft, Ideen hervorzubringen, zeigt ihr dieselbe. Sie nimmt diese Ideen nicht wie der Verstand seine meisten Begriffe aus irgend einem anderswoher gegebenen Stoffe, sondern aus sich selbst her. Sie gelangt nicht wie dieser nur durch Abstraktion, sondern durch Production zu ihren Resultaten.

383.

Wenn aber auch der Verstand manche seiner Begriffe ebenfalls aus sich nimmt, so sind sie allein leer und ohne reelle Bedeutung, ohne reellen Inhalt. Allein die Ideen der Vernunft sind an sich schon bedeutend, und geben allem Uebrigen erst eine vollständige höhere Realität, eine wahre befriedigende Bedeutung, einen innigern wahrern Inhalt. Wenn also gleich auch der Verstand gewissermassen producirt, so ist sein Produciren im Grunde doch nur ein halbes Produciren, ein bloßes Produciren von Formen, ein bloßes Gestalten.

ten. Und erst das Produciren der Vernunft ist ein Ganzes, ein Eigentliches, ein Schaffen.

384.

Schon die Idee der Schönheit theilt so eine Art eines neuen nicht durch Abstraktion von Aussen, sondern durch Produktion von Innen erreichbaren Lebens über das Ganze aus, worüber sie sich verbreitet. Noch inniger aber offenbart sich diese uns beywohnende Art von schöpferischer Kraft durch die von der Vernunft aufgestellten und vom Willen mit Ehrfurcht ergriffenen Ideen der Sittlichkeit und Heiligkeit. Der grofse innere Akt, durch den wir in uns mit freyer Selbstständigkeit eine gänzliche Regeneration unsers inneren Selbst bewirken, offenbart uns am bestimmtesten die in uns liegende Kraft, uns ein neues höheres Daseyn zu geben, uns in Wesen einer höheren Ordnung umzuschaffen. Es öffnet sich darin sogar schon die Aussicht auf eine Möglichkeit, mit einer solchen Kraft aus sich hinaus zu reichen. Wir fühlen uns im Stande, zur Produktion einer neuen Ordnung, nämlich einer neuen *moralischen* Welt ausser uns — *wenigstens beyzutragen*.

Die Vernunft braucht nun von dieser selbst dem Gefühle nahe gebrachten Kraft nur die Gränzen, unter welchen sie sich uns als unser Eigenthum ankündigt, wegzunehmen, um die vollständige Idee vom Erschaffen zu besitzen.

Es währt daher, wie aus dem Angeführten sehr begreiflich ist, etwas lange, bis sich die Menschheit zur Idee des Schaffens erhebt. Allein wenn sie sich ein Mahl dazu erhoben hat, so giebt sie ihre neue kostbare Eroberung im Ganzen auch nie wieder auf. Sie muß, um sich so weit zu erheben, ganz und deutlich wach seyn, und wenn sie dieses ist, so wirkt kein Schlafrunk, den man ihr beyzubringen sucht, jemahls mehr allgemein. Dieß nur zur Leitung des Urtheils über die Versuche der Vernunft, voranzuschreiten, und der Unvernunft, die vorangerückte wieder zurückzudrücken.

385.

Das Relative kommt daher aus dem Nichts — hervorgerufen durch die schaffende Macht des Absoluten, *Die Welt ist eine Schöpfung der Gottheit.*

386.

Das Verhältniß des Relativen zum Absoluten ist deswegen *bloße Abhängigkeit*, das des Absoluten aber zum Relativen *bloße Unabhängigkeit*. Das Wirken geht nur von dem Absoluten aus, und nur auf das Relative hinüber, aber nicht wieder von diesem auf jenes zurück. Relatives und Relatives erhält sich gegenseitig in einem scheinbaren Seyn, Relatives und Absolutes aber nicht. Hier wird jenes nur im *Werden* erhalten, und dieses erhält sich in seinem wahren Seyn selbst. Zwischen Werden und Werden hat ein wechselweller Einfluß Statt, zwischen Werden und Seyn hingegen nicht.

Das Relative wird durch das Absolute aus Nichts Etwas. Das Absolute kann durch das Relative nicht erst Etwas werden, was es nicht schon durch sich wäre. Will man aber, wie zuvor schon berührt wurde, diesem durch das Schaffen doch wenigstens die Beziehung, schöpfende Kraft zu seyn, erst werden lassen, so ist ja dieses wie gesagt nur eine Beziehung, die Nichts im Inneren, *das mehr ist*, sondern nur in unserer Verstandes-Ansicht, die für das „An sich“ ohne Bedeutung ist, Etwas ändert. *Das Relative ist aber im Innern selbst mehr nicht, als blofse Beziehung.* Hebt man also da diese auf, so hebt man auch jenes ganz auf.

387.

Das Relative ist daher nur als Produkt des Absoluten Etwas. Die Welt ist nur als Schöpfung der Gottheit Etwas. An sich — ohne diese Rücksicht — ist die Welt, das Relative, Nichts, ist es das reine Nichts, also auch nicht ein Mahl ein scheinbares Etwas. Das Absolute entgegen ist auch als nichtproducirend gedacht, innerlich doch dasselbe. Gott ist auch *ohne* alle Schöpfung, oder nach unserer Ansicht *vor* aller Schöpfung doch derselbe Gott.

388.

In soferne bezeichnet einer der neuesten Denker (in Bouterwecks neuem Museum 1. B. 2. H. S. 139) das Wesen der Dinge in der Welt sehr bestimmt und schön, wenn er sie *„für eine Art des Wiederscheines des Absoluten und der Fülle seines Lichts am Nichts“*

erklärt. Das Relative ist an sich, d. i. ohne das Absolute, wie wir fanden, wirklich Nichts, reines absolutes Nichts, und wird erst alsdann Etwas, wenn es von dem Absoluten dazu gemacht, wenn es von diesem producirt, wenn es von diesem gleichsam *bestrahlt* wird.

389.

Was ist es denn nun aber als solches Produkt? Ist es ein Todtes, oder ein wenigstens in der einen oder andern Hinsicht lebendiges Etwas? Ein bloßes, nun ein Mahl *producirtes*, oder ein selbst auch wieder *producirendes* Produkt? So wenig von dem Absoluten ein ihm *ganz Gleiches* kommen kann, eben, so wenig kann von ihm ein ihm *ganz Ungleiches* kommen. Es kann sich von ihm kein absolutes Leben abscheiden, und außer ihm konstituiren. Es kann aber von ihm auch kein absoluter Tod ausgehen, und als Etwas darstellen. Im ersten Falle müßte es sich theilen, und doch bleiben können, was es ist, und im zweyten müßte es auch das Nichts produciren können, denn nur dieses ist absolut todt.

390.

Das Relative muß also ein *producirendes* Produkt des Absoluten seyn, aber nicht nach Art dieses Absoluten, sondern nur in geringerem Grade producirend, *nicht schaffend*, sondern nur *gestaltend*.

391.

Das Relative } muß ein Grund der Wirklichkeit, wenn gleich nicht dessen, was Materie heißt, wenigstens dessen, was Form genannt wird, } muß also eine Kraft seyn.

392.

Es kann aber auch das Absolute, als eine Kraft aufgefaßt werden. Allein alsdann wird die Kraft in einem ganz eigenthümlichen Sinne genommen. Das Absolute ist Kraft im eminenten Sinne, und es giebt so ganz eigentlich genommen überall nur eine und dieselbe Kraft, und das Relative damit verglichen ist keine.

393.

Das Relative ist auf diese Weise zwar in gewisser Hinsicht, aber nicht in aller eine Kraft, ist nur eine auf gewisse Bezirke beschränkte, eine aus Macht und Ohnmacht zusammengesetzte, eine auch mit Ohnmacht behaftete Kraft.

394.

Das Relative ist daher auch zwar in gewisser Hinsicht, aber nicht in aller ein Etwas, ist nur ein auf gewisse Bezirke beschränktes, ein aus Etwas und Nichts zusammengesetztes Etwas.

395.

Was am Relativen Macht oder Etwas ist, das ist ihm durch das Absolute geworden. Was an ihm Ohnmacht, oder Nichts ist, das klebt ihm von seinem ursprünglichen Zustande noch an. Was die Welt Wirkliches besitzt, das hat sie von Gott. Was ihr mangelt, das mangelt ihr durch sie selbst.

396.

Daraus ergeben sich nun auch die Unterschiede an dem Relativen, d. i. die Verschiedenheiten der Dinge in der Welt. Je nachdem an diesen Dingen, an diesen Relativen mehr oder weniger von der erhaltenen Macht, oder von der mitgebrachten Ohnmacht vorhanden ist, nehmen sie höhere oder tiefere Stufen in der Reihe des Ganzen ein. Je nachdem die Wesen der Welt mehr oder weniger Etwas oder Nichts sind, gehören sie in höhere oder tiefere Bezirke.

397.

Ueberhaupt zeigt sich ein sehr wichtiger Unterschied der verschiedenen Wesen der Welt dadurch, daß offenbar an einigen die Ohnmacht oder das Nichts, und an anderen die Macht oder das Etwas vorherrschend ist. Die Einen sind offenbar nur von Außen und blind thätig. An ihnen dringt *das Nichtthätigseyn oder das Nichtseyn* vor. Die Anderen sind von Innen und mit Bewußtseyn thätig. Bey diesen überwiegt

wiegt *das Thätigseyn oder das Seyn*. Man nennt die Einen *vernunftlose*, die andern *vernünftige Wesen*, und unterscheidet auf diese Art zwey Hauptklassen von Wesen, wovon die ersten dem Naturreiche, dem Reiche des Relativen ganz, die zweiten nur *zum Theile* angehören, in soferne nämlich auch ihnen noch Etwas vom bloß Relativen anhängt, die aber übrigens auch Mitglieder eines höheren Reiches sind.

398.

Und so offenbart sich also die Gottheit, das Absolute, an der Welt, an der ganzen Welt, an allem Relativen. Die Gottheit ist nicht *in* der Welt, wie das eine Relative in einem anderen sichtbar. Eben so wenig ist sie es als *die Welt selbst*, als das Relative selbst. Sie ist es aber *an* der Welt, und sie ist es an dem einen Theile mehr, als an dem anderen, an jedem aber *nur für die höhere Klasse von Wesen, an welchen selbst mehr, als bloße Welt mehr, als bloße Natur ist*, für die Vernunftwesen (wenn sie, versteht sich, ihre *Vernunft*, also ihre freye Thätigkeit, und nicht bloß ihren Verstand, ihr bloßes Raisonnirvermögen gebrauchen.)

Auf diese Art ist es allerdings schön und wahr, was *Bardili* und *Reinhold* von einer *Manifestation Gottes an der Natur* sagen. Gott manifestirt sich auch an der bloßen Natur schon demjenigen, dem er sich übrigens noch in seinem Inneren, welches mehr als bloße Natur ist, manifestirt, und es wird sogar selbst diese innere vollendende Manifestation durch jene äußere beginnende auch
noch

noch eingeleitet, wie zum Theil schon berührt ward, und gleich jetzt noch etwas ausführlicher berührt werden wird.

399.

Das Göttliche offenbart sich am Irdischen zuerst durch das *Schöne*. Das Schöne ist der erste, zwar noch schwächste, aber doch schon sehr lebhafte Strahl des himmlischen Lichts in das sonst völlige Dunkel der Erde. Dieser Strahl ist es, der in uns die erste Ahnung einer höheren Ordnung entzündet, indem er uns eine neue höhere lebendigere Ansicht der Welt öffnet; denn er ist, wie jeder Strahl von Oben, zugleich leuchtender und zündender Art. Wenn wir uns ihm öfter und länger überlassen, so erwacht die höhere Ahnung immer lebhafter, und regt endlich unser inneres, höheres Daseyn schon sehr bestimmt auf. Man weiß, von welchen höheren, reineren Trieben das reine Gefühl des Schönen begleitet wird.

Aber nicht nur das *Gefühl* wird vom Schönen auf das Höhere oder Göttliche geleitet. Selbst der Verstand wird aufmerksam gemacht. Dieser will nämlich das Schöne wie ein anderes Relatives fassen, und findet sich zum ersten Mahl bestimmt ohnmächtig. Er findet also zum ersten Mahl bestimmt, daß es ein Größeres, als ihn, gebe.

Daher der so gewöhnliche Aufruf der Freude an der schönen Natur: „*Göttlich!*“

400.

Das Göttliche offenbaret sich am Irdischen ferner durch das *Erhabene*. Es ist zwar das Erhabene auch immer noch ein sehr mittelbarer, aber doch ebenfalls schon ein sehr mächtiger Abdruck des Höheren am Niedrigeren. Verkündigt uns das Schöne mit *sanfter* Lebhaftigkeit aber doch noch dunkel ein Höheres, als das Gemeine ist, das nur so gewöhnlich um uns herumliegt, so verkündigt uns das Erhabene dasselbe mit *gewaltiger* Lebhaftigkeit, aber doch ebenfalls noch dunkel. Wir werden hier mit einer Art von unwiderstehlicher Macht emporgerissen, um auf alles Gewöhnliche von einer neuen Höhe herabzuschauen, von Nun an unzugänglich allen Angriffen von Unten. Aber wir wissen freylich noch nicht, was dasjenige ist, was so weit über alles Gemeine hinaufliegt.

Hier findet sich der Verstand schon sehr nachdrücklich zu klein für die neuen Größen, und wird schon sehr nachdrücklich in seiner bisherigen Meinung von sich selbst erschüttert.

401.

Man erinnere sich lebhaft an die Einflüsse schöner und erhabener Gegenstände! Es ist nothwendig zur Bewirkung einer innigen Ueberzeugung.

Welchen Himmel neuer reiner Gefühle, Triebe, Vorsätze, Entschlüsse ruft der Genuß einer Frühlings-Gegend mit ihren tausend freundlichen Leben hervor!

Wel-

Welche neue Klarheit gießt der reine Strahl der Sonne, welches neue Leben jede frohe Regung der nun wieder erwachenden Natur in unsere Seele! Kündigt sich uns da nicht schon offenbar ein neues inneres Daseyn an, ein Daseyn von ungewöhnlicher Heiterkeit und von ungewöhnlicher Regsamkeit!

402.

Welche hohe Ruhe spricht uns aus den großen Formen eines majestätischen Tempels entgegen! Wir vernehmen die neue Sprache in den Tiefen unsers Geistes, und finden uns dadurch wunderbar gestärkt. Wir finden uns dadurch unerwartet tief in uns selbst hineingeführt, und sehen uns da unerreichbar jeder bisher gesuchten Macht. Es kündigt sich uns ja eine neue Größe in unserem Inneren an.

403.

Welche neue oft ungeahnte Seiten unseres Geistes werden von den Harmonien der Musik angeregt! Die Töne fallen nicht nur in das Ohr. Sie fallen in die Seele, und rufen dort ein tausendfaches vorher unbekanntes Leben hervor. Der Künstler greift weiche Akkorde. Es erwachen in uns Heiterheit, Frohheit, neue reine Liebe, Sehnsucht u. s. f. Er greift majestätische. Wir fühlen Muth, neue lebendige Ruhe, Ehrfurcht u. s. f.

Wie viele neue Ausichten werden uns also von der schönen und groſſen Natur und Kunſt geöffnet! Wie viele neue Fibern eines neuen höheren Daſeyns werden dadurch in uns angeregt! Wie lebhaft, obgleich immer nur noch verſchleyert, immer nur noch durch ein bloſſes Symbol kündigt ſich uns auf dieſe Art das Göttliche am Irdiſchen an! und zwar deſto lebhafter, je reiner dieſe *ſchöne* Natur und Kunſt wirken, jemehr ſie also von der *gemeinen* Natur und Kunſt losgetrennt ſind.

Daraus ergibt ſich nun von ſelbſt, was die neuerlich aufgeſtellte Behauptung: „*daß Poefie und Philoſophie Eines ſey (und jene übrigens der Rangordnung nach ſogar noch über dieſer zu ſtehen habe)*“ wahres enthalte. Philoſophie iſt Kunde vom Abſoluten, und Poefie auch. Jene iſt aber deutliche beſtimmte, dieſe nur dunkle unbeſtimmte Kunde davon. Jener thut ſich das Abſolute dem Weſentlichen nach *an ſich*, dieſer nur *im Symbole* kund. Der Weg der Offenbarung des Göttlichen an uns geht daher durch Poefie zur Philoſophie, aber nicht wieder von der Philoſophie zur Poefie zurück. Die Philoſophie ſagt uns vom Abſoluten *aas*, was uns die rein und richtig führende und nicht blois phantaſirende Poefie ſagt, und noch *Mehreres*. Aber die Poefie ſagt uns davon nie ſo viel, wenigſtens nicht beſtimmt, als die Philoſophie. Will man beide in einem ſtrengerem Sinne vereinigen, ſo vernichtet man beide. Man macht die Philoſophie zur Sophiſterey, und die Poefie zur Phantaſterey.

Sonderbar iſt es, daß zum Beweiſe dieſer ſtrengerer Einheit die Begeiſterung des Dichters
aus

aus der Identität (Gottes mit der Welt) erklärt wird. Als ob sie nur daraus, und als ob sie daraus hinlänglich erklärbar wäre!!

Ist diese Begeisterung aus der zuvor gegebenen Ansicht des Schönen und Erhabenen nicht begreiflicher? Und wie ist sie bey der Identitäts-Ansicht begreiflich? Warum entstehet, diese Ansicht vorausgesetzt, nicht dieselbe Begeisterung bey dem Anblicke einer Kröte, wie bey dem Anblicke der Frühlings - Sonne? Die eine ist ja so gut wie die andere mit der Gottheit identisch. *Welche Poesie spricht denn also das als Ahnung aus, was die Philosophie als bestimmte Kunde ausspricht? Die erst aufwachende Poesie, in welcher die rohe Phantasie, oder die vollends erwachte, in welcher das reine Gefühl vorherrscht?*

405.

Das Göttliche offenbaret sich ferner durch das Wahre. Dadurch kündigt es sich zwar ruhiger, aber auch schon unmittelbarer und eigenthümlicher an. Es kündigt sich dadurch an als ein durch sich auch alsdann noch Bestehendes, wenn alles scheinbare Bestehen verschwunden ist, als ein Ewiges, Unveränderliches, das über alles Vergängliche und Veränderliche hinausliegt, als einen lebendigeren Hauch, der nie verweht. Und nun steht es alsdann schon mehr entschleiert vor unserm Geiste da. Nun erscheint es schon nicht mehr bloß im Symbole. Nun tritt es schon als ein so Großes, so Lebendiges, so Bleibendes auf, daß es von keinem Symbole mehr erschöpfend angedeutet werden kann. Wie hoch und rein und lebendig ist

die Ruhe, die sich über den Geist hinlegt, wenn er der Wahrheit mit reiner Liebe huldigt.

406.

Noch eigenthümlicher offenbaret sich uns das Göttliche durch das Moralische. In diesem steht es seiner Grundwesenheit nach ganz unmittelbar, wenn gleich noch nicht ganz vollständig, vor uns. *Das ganz Eigenthümliche*, was uns bey dem Anblicke von Gerechtigkeit, Großmuth u. s. f. unter dem Ausdrücke Achtung mit ganz eigener, alles Vorige überwiegender Kraft durchzittert, ist ein unmittelbarer Funke von ihm. Doch! hier beginnt die Sprache auch schon gar zu ohnmächtig zu werden. Ebenfalls ein Zeichen, daß wir im Heiligthume stehen. *Was nicht größer und lebendiger als das Wort wäre, wäre ja eben darum das Große und Lebendige nicht, das wir suchen.*

407.

Am Umfassendsten und Innigsten offenbaret sich das Göttliche endlich im Heiligen. In diesem berührt es uns selbst. Aber da schweige nun auch die Sprache ganz, und es tritt Anbethung ein. Wir befinden uns im Allerheiligsten.

408.

Und so erscheint dann das Höhere, Lebendigeres, Göttliche, die Urkraft an der ganzen Welt, nur an der

der einen Klasse von Wesen mehr, als an der anderen. Vorzüglich theilen sie sich in dieser Hinsicht, wie eben zuvor berührt wurde, in zwey Hauptgattungen, wovon an der einen die Kraft, das Absolute, an der andern der Mangel an Kraft, das Relative, das Hervorstechende ist.

409.

Diese letzte Gattung zeichnet sich daher mehr durch Leblofigkeit, durch Nichtigkeit, durch ein gleichsam bloßes todtcs Bestehen aus, und wird also vorzugsweise mit dem Prädikate „*Seyn*“ (aber nur *Seyn im Raume*, oder *Materie*, *Sache*, *Objektives*) belegt.

410.

Die erste Gattung zeichnet sich mehr durch Lebendigkeit, durch Realität, durch ein reges, thätiges Bestehen aus, und erhält deswegen das Prädikat „*Vorstellen*“ (aber freylich auch nur *Vorstellen in der Zeit*, oder *Geist*, *Person*, *Subjektives*).

411.

„*An sich*“ oder abgesehen von *aller* Rücksicht, also auch von der auf die Gottheit, sind daher Beide „*das Seyn im Raume* und *das Vorstellen in der Zeit*, das Objektive und das Subjektive“ Nichts (und insofern auch Eins).

412.

Daraus folgt aber noch nicht, daß sie deswegen auch überhaupt außer unseren Vorstellungen Nichts seyen, daß sie schlechthin bloße Produkte unserer Vorstellungen seyen, daß es also überhaupt kein von unseren Vorstellungen verschiedenes Seyendes (in der einen oder anderen Bedeutung) oder kein von unseren Vorstellungen verschiedenes Vorstellendes gebe. Was berechtigt denn zu dem Schlusse, daß dasjenige, was kein „An sich“ sey, deswegen bloß eine Vorstellung von uns seyn müsse? Gibt es denn kein Mittleres zwischen dem „An sich“ und dem bloßen Produkt unsers Vorstellens?

413.

Also ist auch das gewöhnlich sogenannte Seyn Etwas außer unseren Vorstellungen? Ja! aber freylich nicht in dem gewöhnlich genommenen Sinne, sondern in einem für die Vernunft reelleren, obgleich weniger reellen für den Verstand. Als ein *rothes Bestehen* nämlich ist es freylich bloßes Produkt unsers Verstandes, welcher seinen Operationen ein ruhendes Etwas, vermöge des ihm nothwendigen Begriffes „Substanz“ zum Grunde legt, womit und woran er operiren kann. Aber als ein *immer reges Werden* ist es mehr, als ein solches Produkt von uns, ist es ein Produkt der Gottheit, ist es also *Etwas außer uns*. Eine unthätig in sich selbst daliegende Masse, d. i. Materie im gemeinen Sinne ist nur Selbstblendung des Ver-

Verstandes, dessen ganzes Wesen im Entgegensetzen besteht, und der daher sich, als dem Thätigen, ein Anderes, folglich Unthätiges, gegenüberstellt. Aber eine stets wirksame Kraft oder Materie im reelleren Sinne ist mehr, als eine solche bloße Strahlenbrechung des Begriffes.

Was also gewöhnlich *Seyn im Raume* heist, ist nur Verstandes-Produkt, welches weder von dem Verstande noch von der Wahrnehmung als ein Mehreres gerechtfertigt werden kann. Hätte sich daher der Verstand früher selbst gekannt, so hätte er sich alle die oft sehr mühsamen Hypothesen von den Atomen mit ihren verschiedenen Wirbeln, von dem Chaos u. d. gl. ersparen können.

414.

Daselbe gilt vom Vorstellenden. Auch dieses ist zwar nicht im gemeinen Sinne, aber ebenfalls in einem für die Vernunft, wenn schon nicht eben so für den Verstand reelleren ein Etwas außer unseren Vorstellungen. Als ein *mit einem Vorstellen begabtes Seyn* ist es gleichfalls nur Verstandes-Produkt, welcher auch hier seinen Operationen ein wenigstens zum Theile unthätiges Etwas, also ein Bestehen, ein Seyn im Raume zum Grunde legen muß. Aber als ein in keiner Hinsicht bloß todttes Bestehen, sondern als ein *immer reges und nicht nur über sich hinaus, sondern auch in sich selbst hinein reges Wirken* ist es allerdings auch Etwas außer unseren Vorstellungen, ist es nämlich gleichfalls ein Produkt der Gottheit, und nicht bloß der Vorstellung von uns.

Das

Das gewöhnlich gemeinte *Vorstellende in der Zeit* ist daher ebenfalls nur Verstandesprodukt, und der Verstand hätte sich auch hierin seine verschiedenen Hypothesen über Geister und Geisterreiche im gemeinen Sinne ersparen könnten.

415.

Auf diese Art ist die ganze Welt weniger und mehr, als wozu sie der bloße *gemeine* Verstand macht, wenn man unter *gemeinem* Verstand überhaupt *den sich selbst verkennenden* versteht, er mag übrigens *ungelehrt* oder *gelehrt* seyn. Die Welt nämlich als eine Summe von zahllosen Partikeln, Atomen, Monaden u. f. f., wovon die einen gestossen, gezogen u. f. f. werden, und die andern jene ersten und etwaz auch noch sich selbst stossen; ziehen u. f. f. Die Welt also, wie ein großer Ameisenhaufe genommen, ist nicht so real, als sie dem *ungelehrten* gemeinen Verstande dünkt, ist in diesem Sinne mehr nicht, als Produkt des Verstandes selbst. Allein die Welt, als ein Inbegriff von Kräften (oder um die Trennung noch mehr zu vermeiden, als eine verschieden modificirte Kraft) genommen, wovon die einen nur über sich hinaus, die anderen auch in sich hineinwirken, die Welt in diesem Sinne ist mehr, als wofür sie der *gelehrte* gemeine Verstand erklärt, ist nämlich mehr, als bloß sein Produkt.

416.

Es giebt daher Etwas außer unseren Vorstellungen, nämlich eine absolute Kraft, die Gottheit,
und

und eine relative, die Welt, ein in allet Hinsicht oder unbedingt Reelles, und ein nur in einiger Hinsicht oder bedingt Reelles, ein durch sich lebendiges, stätes Seyn, und ein durch jenes lebendiges, immerwährendes Werden.

Und das wäre *Idealism*? Allerdings! aber zugleich auch *Realism*, wie sie beide von der Vernunft genehmiget werden. Bisher bemeisterte sich gewöhnlich der Verstand allein der Regung der Vernunft in Betreff der philosophischen Aufgabe. Allein wohin konnte er allein gelangen? Fasste er die Ahnung von Seite der *Quelle* auf, aus der alles abgeleitet werden soll, so sah er sich gedrungen, einen *Idealism* aufzustellen. Er begreift aber keinen anderen, als einen *logischen Idealism*, worin *Alles zur bloßen Vorstellung wird*, und so kam er dann am Ende bey einem *Chimärism* (*sit venia verbo*) an. Fasste er die Ahnung von Seite des *Resultats* auf, das sich zuletzt ergeben soll, so sah er sich genöthigt, einen *Realism* zu begründen. Nun kennt er aber keine andere Realität, als die *handgreiffliche*, die sich überall dem Zirkel stellt, der sie messen will. Er gelangte daher hier zu einem *Materialism*, der etwa manches Mahl auch *Spiritualism* hieß. Eigentlich stand er zuletzt immer bey beiden zugleich. Es muß jeder *Materialism* chimärisch, und jeder *Chimärism* materialisch seyn. Das *ächte lebendige Princip*, was größer, als jede Empfindung und jeder Begriff ist, also die *ächste lebendige Idee*, die nicht in irgend einem *logischen Compendium*, sondern über allem *Vergänglichlichen zu Hause ist*, und woher mehr, als *bloße blitzende Gesichter oder bloße grobe Handgreiflichkeiten* kommen, diese kannte er allein nicht, und wird sie nie kennen lernen, so lange er nur sich selbst

selbst anschaut und anhört. Desswegen ward ihm ein Idealism., der zugleich reell, und ein Realism., der zugleich ideel ist, immer unbekannt, und wird es ihm als solchem ewig bleiben.

417.

Es ist also, das Seyn im höchsten Sinne genommen, *nur Eines*. Es ist, da das Seyn kein Werden und kein Vergehen zulässt, *nur Gott*. Es ist aber, das Seyn in weiterer Bedeutung, auch noch ein *Zweytes* jenem Einem Untergeordnetes, ein Zweytes, das (als durch sich allein Nichts) jene große reine Einheit nicht aufhebt, nicht stört. Es ist ein Werden, welches Anfang und Ende verträgt, eine *Welt*. Es ist nur *Ein leuchtender Punkt*. Es ist aber auch ein *Wiederstrahl* desselben. *Der leuchtende Punkt* allein ist in und durch und für sich, ist *im eminenten Grade reell*. Der Wiederstrahl ist aber auch *nicht unreell*. Er ist ja die Brechung des Reellesten. *Kann vom Lichte allein ein Schatten ausgehen?*

Was will man denn damit, daß man die Welt zu einer bloßen Camera obscura - Welt macht? „Nicht doch! die Welt ist gar nicht von der Gottheit verschieden“, ruft es wieder entgegen. Das heißt also, um die Welt vor dieser bloßen Guckkasten-Natur zu retten, macht man die Gottheit selbst zur Camera obscura.

418.

Es ist daher reell und nicht nur als Reflex unserer Vorstellung eine Gottheit ausser und über der Welt.

Dem blossen Verstande, der nur durch Trennen begreift, und darum eigentlich nie begreift, obwohl das Begreifen sein Wesen ausmacht, erblickt freylich beide, die Gottheit, und die Welt, nur als gegenseitige Reflexe, also beide nur als Relationen eines höheren Absoluten, das Identität heisst, und sich erst durch das Denken in Gott und Welt, wie der Lichtstrahl in Farben, bricht.

419.

Es ist ferner reell und nicht bloss als Reflex unserer Vorstellung eine Welt ausser und in und um uns.

420.

Und diese Welt besteht reell und nicht bloss als Reflex unserer Vorstellung, theils aus blossen Naturwesen, theils aus Vernunftwesen.

421.

Beide sind als Produkte der Gottheit zugleich Abdrücke ihrer Fülle an Wesenheit, die einen weniger, die anderen mehr.

422.

Die Naturwesen sind nur sehr uneigentliche Abdrücke, und sehr entfernte Symbole, tragen aber in dem an ihnen sich abspiegelnden Schönen und Erhabenen, doch auch schon Spuren von ihr.

423.

„Groß ist der Herr! die Himmel ohne Zahl sind
 „seine Wohnungen; seine Wagen sind die donnernden
 „Gewölk“ und Blitze sein Gespann.

„Die Morgenröth“ ist nur ein Widerschein von
 „seines Kleides Saum. und gegen seinen Glanz ist alles
 „Licht der Sonne Dämmerung u. s. f.“

Der bloße Verstand folgt auch hierin wieder seiner
 Handgreiflichkeit. *Ihm ist die Natur der Leib
 Gottes.*

423.

*Die Vernunftwesen sind sehr eigentliche Abdrücke,
 sehr unmittelbare Symbole der Gottheit. Diese We-
 sen tragen nicht mehr bloße Spuren des Göttlichen,
 sondern das Göttliche schon selbst in sich, in dem
 ihnen beywohnenden Sittlichen und Heiligen „vos estis
 templum Dei.“*

So findet der in sich selbst eindringende Geist des
 Menschen sich in dem Göttlichen, und das Gött-
 liche in sich.

„In ipso sumus et vivimus et movemur.“ Mit
 diesem großen Worte wird jetzt viel Unfug ge-
 trieben. Man will uns bereden, wir seyen mit
 Haut und Haar in Gott.

424.

Aber eben weil Alles außer Gott nur Abdruck
 nur Wiederstrahl von ihm ist, so erscheint nirgends
 seine ganze Fülle, die sich nur selbst erscheinen kann
 Alles außer ihm ist nur Brechung seiner Fülle.

425.

Was wir in ihm sein selbstständiges *Seyn* nennen, bricht sich in der Welt in ein bloßes abhängiges *Werden*.

426.

Was uns in ihm sein bleibendes *Wissen* heisst, bricht sich in der Welt in bloße wechselnde *Gedanken*.

427.

Seine ewige *Heiligkeit* bricht sich in der Welt in bloße *begränzte Tugenden*.

428.

Leerheit, Tod, bloße nur mit Einbildungen besetzte Nichtigkeit giebt es daher weder in ihm, noch in seinen *Werken*. Das Werk verkündet seinen Meister. Aber freylich die Fülle, das Leben, die Realität, welche in ihm sind, können in seine Werke nicht übergehen. Das Werk kann nicht der Meister selbst seyn.

Diese Einheit und diese Vielheit erblickt die Vernunft. Der Verstand für sich allein erblickt freylich eine andere. Dieser sieht in seiner höchsten Anstrengung überall nur eine *physische* Einheit und eine *eingebildete* Vielheit. Ein nur eingebildetes Vieles ist aber auch bald unter ein Eines gebracht. Allein genügt eine solche Vereinigung dem ganzen Geiste des Menschen? Die große Frage ist, *wie läßt sich eine reelle Vielheit aus einer reellen Ein-*

Einheit ableiten. Diese philosophische Einheit thut sich aber nur der Vernunft kund.

Welche Resultate aus dieser Ansicht des Einen und Vielen, des Absoluten und Relativen, der Gottheit und der Welt für Religion, Offenbarung, und insbesondere für Christenthum, für Katholicism, für Moral, für Pädagogik u. s. f. hervorgehen, ist hier zu zeigen der Ort nicht. In den Vorlesungen werden darüber Fingerzeige zum weiteren Selbstdenken gegeben werden.

IX.

Was ist Philosophie?

429.

Wir bestimmten die Philosophie schon gleich anfangs, aber nur negativ. Sie ist, hieß es damahls, Kunde vom Absoluten. Allein dieses Absolute war uns dort nur als Unbedingtes bekannt. Mehr konnte da noch nicht geleistet werden.

430.

Jetzt ist Mehr möglich. Jetzt kann auch positiv angegeben werden, was Philosophie sey. Sie ist, wie wir jetzt wissen, zwar wieder nur Kunde vom Absoluten. Aber wir kennen nun dieses Absolute als das Heilige, als das Göttliche, als die Gottheit.

Einmal kannte man die Philosophie gewöhnlich am Eingange schon positiv. Man wußte gewöhnlich da schon, daß sie z. B. eine *Scientia rationis sufficientis* u. d. gl. sey. Allein wie sehr positiv war denn da eben die Kenntniß, die man vorläufig schon von der Zulänglichkeit des gesuchten hinreichenden Grundes hatte? War dieser zureichende Grund, auf welchen man ausgieng, vor der Hand mehr als ein *nichts unzureichender*?

431.

Wir wissen also nun bestimmter, was Philosophie sey. Sie ist Kunde vom Heiligen, vom Göttlichen, von der Gottheit.

„Also Theologie?“ Die Antwort auf diese Frage wurde zuvor schon berührt. Hier braucht nur noch beygefügt zu werden, ob denn überall eine Kunde vom *Ursprunge*, ohne eine Kunde vom *Ursprünglichen*, möglich sey? Dieses Ursprüngliche nun heist Gott, und ist freylich nicht jedem auch ein Heiliges, also ein wahrhaft Göttliches, sondern manches Mahl, z. B. nur das Chaos. Uebrigens ist noch zu erinnern, den Begriff von Theologie von allen ihm leider! so gewöhnlichen mythologischen Umgebungen alter oder neuer Art loszumachen, um durch seine Verwandtschaft mit dem der Philosophie diesen letzten nicht zu entehren. Es hat nun ein Mahl unvermeidlich das innigste, entweder freundliche oder feindliche, Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie Statt. Deswegen ward diese von jener immer entweder gepflogen oder zerstört. Dafs die Zerstörung der letzten (auch als Theologie und nicht blofs als Mythologie) endlich immer selbst die Zerstörung von jener nach sich zog, war nicht dieser Umstand allein schon für das freundliche Verhältniß beweisend?

Wir kennen nun die Philosophie als Kunde vom Heiligen. Dieses ist aber immer noch mehr blofse Kenntniß des *Zwecks* der Philosophie, als auch schon des philosophischen *Strebens*, mehr blofse Kenntniß des

des *Results*, auf das man durch Philosophie kommt, als der *Anstrengung*, welche eigentlich Philosophie ist.

Man denke sich was immer für eine Kunst oder Wissenschaft! Ist die Definition derselben schon die Kunst oder die Wissenschaft selbst? Bezeichnet das Ziel, das durch die Definition aufgestellt wird, auch schon hinlänglich den Weg, der dazu eingeschlagen werden soll?

433.

Es ist also die Philosophie auch noch von Seite des Strebens, durch das sie erst eigentlich zur Philosophie wird, zu bestimmen. Es ist diejenige Thätigkeit unseres Geistes, diejenige Anstrengung seiner Kräfte zu beschreiben, welche uns zu dem angegebenen philosophischen Resultat führet.

Es enthält zwar immer auch schon die Definition Etwas von der Kunst oder Wissenschaft, aber Alles enthält sie nicht ein Mahl mittelbar, etwa wie man so gerne glaubt, Eines in das Andere nach Taschenspielerart eingeschachtelt. Es bezeichnet nämlich das Ziel, das durch die Definition angegeben wird, zwar zum Theile auch den Weg, der durch die Kunst oder Wissenschaft selbst eingeschlagen werden solle. Allein dieser Weg bedarf, um bestimmt gekannt zu werden, immer auch noch einer eigenen ausführlicheren Bezeichnung. Etwas, das besonders bey der Philosophie, bey welcher es gerade am wenigsten hätte geschehen sollen, größtentheils vernachlässigt wurde.

Man machte zwar fast immer schon auch bey dem Studium der Philosophie nicht nur auf das Resultat, sondern mitunter auch auf die Anstrengung aufmerksam, durch die man zu diesem Resultat gelangen würde. Allein es geschah gewöhnlich nur so gelegentlich, als Etwas, das sich von selbst verstehe, und nur etwa von Zeit zu Zeit in Erinnerung gebracht werden müsse. Soll denn aber ein so wichtiger Artikel nicht eine eigene Untersuchung und eine gründliche Ableitung aus der Natur der Sache verdienen und nöthig haben?

Man versuchte sogar öfter auch selbst solche eigene und tiefere Bezeichnungen der ganzen philosophischen Thätigkeit. Allein gewöhnlich folgte man dabey der einseitigen und schiefen Richtung, welche man durch die erste übereilte Ansicht der Philosophie überhaupt erhalten hatte. Man hatte sich, wie wir wissen, meistens gleich anfangs schon ganz leicht überredet, daß sie zwar eine sehr vorzügliche Wissenschaft, übrigens aber dann doch nichts Mehreres, als eine Wissenschaft, daß sie also zwar die erstgebohrne Tochter des Kopfes, aber dann doch nur eine Tochter des Kopfes allein sey. Und so ergab sich alsdann von selbst, daß die ganze Philosophie nichts mehr und nichts weniger sey, als die höchste Anstrengung des Kopfes, die höchste Spekulation.

Dasselbe. Gang scheint manche jetzt gewöhnliche Art zu philosophiren wieder mit besonderem Nachdrucke nehmen zu wollen. Auch jetzt scheint man hier und da wieder von dem allmächtig geglaubten Kopfe Alles erwarten zu wollen. „Man denke sich, es habe noch nie eine Philosophie gegeben!“ So lautet jetzt wieder oft die erste und meistens auch — *einzige oder doch ohne Vergleichung wichtigste Forderung*, welche man an die Kandidaten der Weisheit macht. Freylich ist diese Forderung sehr gerecht. Ist sie aber auch eben so umfassend, als gerecht? Philosophie kann nur von einer vollständigen Unabhängigkeit von jedem Vorurtheile ausgehen. Kann sie aber auch davon allein schon wirklich ausgehen? „Ja! durch eine ganz neue Spekulation“ heisst es ferner. Ist denn aber dieser ohne weiteres angenommene Glaube an die seligmachende Gnade der Spekulation allein nicht auch noch eines der durch die vorgehenden Philosophien begründeten Urtheile. Also auch noch ein Vorurtheil.

436.

Was war dieses auf die bloße Spekulation beschränkte Philosophiren? War es mehr, als ein Hinsetzen auf den magischen Dreyfuß des Begriffes, der sich selbst überlassen freylich immer Orakel spricht, aber auch nur Orakel? War es also mehr, als ein leidendes Hingeben in eine fremde unbekannte Gewalt, und ein blosses Ergreifenlassen von dem Geiste oder Gespenste, was im Hinterhalte lag? Und das soll die höchste Thätigkeit des reichen und freyen menschlichen Geistes seyn?

Dafür ward aber auch die ganze Philosophie, die dadurch konsequent zu Stande kam, in der Regel

und oft wohl gar nur im glücklicheren Falle von der Art, daß sie sich ganz in Hefte zusammenpacken, und in die Tasche schieben oder in den Bücherschrank stellen liefs. Wenigstens liefs sich ihre Hauptsache — ihr Geist — so gleichsam auf Flaschen ziehen, und man hatze übrigens, um durch ihn den Kopf wirklich zu erheitern, alsdann nur noch die kleine Mühe nöthig, von Zeit zu Zeit einen Schluck davon zu sich zu nehmen.

437.

Wir haben nun zwar durch unsere vorgehenden Untersuchungen selbst schon eine höhere und umfassendere Thätigkeit für Philosophie wenigstens überhaupt nöthig finden gelernt. Allein wir müssen diese Kenntniß, um sie ganz in unsere Gewalt zu bekommen, noch ausführlicher entwickeln. Es sträuben sich gegen diese Ansicht von Philosophie sowohl manche Neigungen, als auch der bloße sich allein überlassene Verstand zu sehr, als daß sie nicht gar zu leicht erschüttert werden sollte, wenn sie nicht bestimmt begründet ist.

Die Menschen erwarten in der Regel von der Philosophie, wie von allem Anderen, nur *Gefälligkeiten* und keine *Forderungen*. Dieses läßt sich nun wohl von einer Verstandes-Philosophie, aber nicht von einer höheren erwarten. Der Verstand ist kunstreich und geschmeidig (galant). Er fügt sich in alle Formen, und weiß für alle Verhältnisse irgend etwas Bequemes oder wenigstens eine Rarität zu verfertigen. Aber selbst die reelleren Denker, welche mehr Sache und Festigkeit verlangen, lassen sich oft noch von dem Verstande allein bethören. Er kann ja auch ernsthaft und

und bis zum Eigensinne fest seyn. Er bedient also auch diese nach Wunsch. Er untersucht so eiskalt, daß auch nicht ein Funke von irgend einem *wärmeren* Irrthume an ihm zu spüren ist, und er setzt seine Anatomirungen mit einer Beharrlichkeit fort, welche oft nicht eher ermüdet, als bis *Nichts* mehr unter dem Messer daliegt.

438.

Der ausführlicheren Bestimmung der philosophischen Thätigkeit ist durch die gefundene Bestimmung des Absoluten die nöthige Richtung gegeben.

439.

Das Absolute ist, wie wir wissen, das Heilige. Heiligkeit ist aber eine nur der Vernunft mögliche Idee. Zur Philosophie muß also die *Vernunft* thätig seyn.

440.

Die Vernunft enthält mehrere Ideen. Heiligkeit ist ihre höchste. Die *Vernunft* muß also zur Philosophie *in ihrem höchsten Grade* thätig seyn.

441.

Die höheren Regungen werden der Vernunft erst allmählig möglich. Sie muß sich zuvor in kleineren Anstrengungen versucht haben, ehe sie es in größeren bestimmt vermag. Die Vernunft muß sich also zur vollständigen philosophischen Thätigkeit durch *mehrere Versuche im Idealisiren* heranbilden.

Vernunft wird hier, was nicht zu vergessen ist, immer in ihrer wahren Eigenthümlichkeit, nicht als bloße Kraft eines verwickelteren Raisonnements, genommen.

442.

Die Ideen der Vernunft, besonders ihre höchsten, sind von der Art, daß sie lebendig nur vom Willen ergriffen werden können, indem er ihr Leben uns aneignet, und so Leben mit Leben vereinet. Der Verstand kann nur ihre Hülle, und das Gefühl allein höchstens einen vorübergehenden Strahl ihrer Wärme auffassen. Zur Philosophie, zur lebendigen also eigentlichen Philosophie, muß daher auch der *Wille* frey thätig seyn.

343.

Die höchsten Ideen der Vernunft sind zugleich die reichsten und reinsten an innerer Lebendigkeit. Ihr Leben kann nur von der höchsten und freyesten Anstrengung ergriffen werden. Der *Wille* muß daher zur Philosophie *an seiner höchsten und freyesten Seite* thätig seyn.

444.

Der Wille gelangt erst durch allmähliche Uebungen zu seiner höchsten Freyheit. Er muß sich daher zur Philosophie durch *mannigfaltige Versuche* vorüben.

„Also kann nur der Edle Philosophie studieren?“
Auswendig lernen kann sie jeder. *Kennen* aber nur der Gute. Am Buchstabe zu buchstabiren ist jedem möglich, dem es möglich ist, in eine Schule zu gehen. Allein den Geist hinter dem Buchstaben zu ergreifen ist nur der im Stande, der selbst einen freyen Geist in sich erweckt hat. Und so mangelt alsdann aber auch nur dem Rohen oder Unsitlichen der philosophische Geist. Sehr schön bezeichnete neuer-

neuerlich *Garat* ungeachtet der den Franzosen so gewöhnlichen Entgegensetzung des Kristenthums und der Philosophie den ächten Geist für Wahrheit, also den wahren philosophischen Geist, als den grossen Punkt, in welchem sich der wahre Philosoph und der wahre Krist berühren müssen. „Der Gott des Evangeliums, sagte er, ist ein „Gott der Wahrheit, und der Wahrheit und „dem Ewigen, dessen Ausfluß und Wort sie „ist, huldigt auch der wahre Philosoph. — „Wo ist der Philosoph, der im Augenblick, wo „eine Religion ihm heiliger und für die Mensch- „heit nützlicher schiene, als die Vernunft; die „Grundsätze, zu denen er sich bekennt, nicht ab- „schwören würde, um die Lehrsätze anzunehmen, „die er widerlegt? Wo ist der Krist, der im Au- „genblicke, wo er seinen Glauben, als eine Täu- „schung erkannte, sich nicht zu den Philosophen „gesellen würde; um mit ihnen die Irrthümer zu „bekämpfen, die er angebethet hätte?“

445.

Die Lebendigkeit der Ideen, welche von dem Willen ergriffen werden soll, kündigt sich diesem nur durch das Gefühl an, und auch die ergriffene und dadurch uns angeeignete Lebendigkeit kann vom Begriffe nur alsdann bezeichnet werden, wenn sie diesem ebenfalls wieder vom Gefühle vorgelegt wird. Es muß daher zur Philosophie auch das *Gefühl* rege seyn.

446.

Die besagte Lebendigkeit ist die geistigste. Das *Gefühl* muß also für die *zartesten Berührungen* rege seyn.

447.

In seiner eigenthümlichen Zartheit ist das Gefühl erst dann rege, wenn es sich von den täuschenden Umgebungen der bloßen Empfindung losgewickelt hat, was es nur nach mehreren immer gesteigerten Versuchen kann. Es muß sich also *durch mehrere Regungen* endlich zu seiner eigenthümlichen Reinheit erhoben haben.

448.

Wenn der Verstand die hohen Regungen der Vernunft, des Willens, des Gefühles schon nicht in ihrer Lebendigkeit selbst auffassen, und in Begriffen und Worten ganz niederlegen kann, so kann er wenigstens ihre Hüllen ergreifen, und bezeichnen, und er verrichtet, wie wir hörten, damit keine segelose; er verrichtet damit eine sehr wohlthätige Arbeit. Es muß daher zur Philosophie auch der *Verstand* thätig seyn.

Also auch positiv thätig, und nicht bloß negativ. Er muß nicht bloß wegräumen; sondern auch hersetzen, oder wenigstens auseinandersetzen.

449.

Die genannten Regungen sind die höchsten, reinsten, geistigsten, welche in uns statt haben. Der *Verstand* muß also, um auch nur ihre äußeren Umrisse, die sehr zart sind, gehörig aufzufassen, an seiner *höchsten Seite* thätig seyn.

Er muß sich vorzüglich schon in negativer Hinsicht bis zum höchsten Grade anstrengen können. Er muß sich selbst im Wesentlichen ganz ausgemessen haben, um über sich selbst orientirt zu seyn,

450.

Der Verstand gelangt am langsamsten zu seiner höchsten, d. i. sich selbst erkennenden Thätigkeit. Er wird erst nach sehr vielen Versuchen verständig. Er muß sich also zur Philosophie *lange und nachdrücklich* vorüben.

Liegt darin nicht auch ein Grund zu der Meinung, der Verstand habe im Punkte der Philosophie *Alles* zu thun, weil er so vieles zu thun hat?

451.

Zur Philosophie ist daher unentbehrlich.

Eine an allen ihren Seiten rege mit Idealen aller Art vertraute Vernunft. Große weitgreifende Gedanken müssen unsern geistigen Blick erweitert haben über alles Gemeine!, welches noch unter der Gewalt des bloßen Maßstabes steht. Er muß schweben können über dem, was größer ist, als jedes Maß, und was allem Meßbaren selbst erst eine eigentliche Größe, einen wahren Werth ertheilet.

452.

Ein reiner starker Wille. Wir müssen mit freyer Selbstständigkeit auftreten und jeder Gewalt gebiethen können, die uns zu ihren Sklaven machen will.

Nur

Nur uns selbst d. i. nur unserm höheren heiligen Charakter müssen anzu gehören im Stande seyn, und so also dastehen können unter den Reizen der mannigfaltigen Erscheinungen, die uns ansprechen, wie der Herr unter seinen Dienern.

453.

Ein zartes Gefühl. Wir müssen den feinsten Beziehungen zugänglich seyn. Die leisesten Berührungen müssen uns erreichen können. Jedem sanfteren Eindrucke muß unser Geist durch einen harmonischen Gegenklang antworten.

454.

Ein gewandter und bis zur Anmaßungslosigkeit geübter Verstand. Unsere Denkkraft muß sich in allen Arten von Anstrengungen, muß sich selbst ganz durchversucht haben. Sie muß bis zur höchsten Spekulation und dadurch bis zur Unabhängigkeit ihres Urtheils von der bloßen Spekulation vorangedrungen seyn.

455.

Es gehört also zur Philosophie

Ein heller und lebendiger Kopf, geübt in allen Künsten des Raisonnements, aber was noch mehr ist, auch vertraut mit den größern lebendigern Ideen, durch welche das Raisonnement selbst erst Leben und Bedeutung erhält.

Und dann ein reines lebendiges Herz mit einem regen Sinne für alles Schöne und Edle, ein Herz voll Liebe und Achtung, lebendig in seinem innersten Daseyn, und dadurch auch belebend für Alles, was mit ihm in Berührung kommt.

456.

Alle unsere kostbarsten Kräfte, die Kräfte für Schönheit, Wahrheit und Tugend müssen reger seyn, müssen an ihren obersten Seiten reger seyn, wenn uns Philosophie werden soll. In ihr soll uns ja Harmonie werden, und diese ist nur durch vollständige Akkorde möglich. Es soll uns in ihr ein ganzes höheres Leben werden, und kann ein vollständiges Leben ohne eine vollständige Regung zu Stande kommen? Oder ist dasjenige, was hier zum Grunde gemacht wird, nur Resultat? Man erwäge genau! Kann Etwas im Resultate seyn, wovon Nichts im Grunde ist? Muß sich nicht alles dasjenige in der Ursache regen, was in der Wirkung leben soll? Was ist also hier Grund? und was Resultat? Ganzes aber freylich noch in mancher Hinsicht ungewisses präkares und überhaupt noch nicht erhöhtes geistiges Leben ist Grund, und wieder ganzes aber nun auch festes und erhöhtes geistiges Leben ist Resultat der Philosophie.

457.

Und die Philosophie selbst ist die fortwährende Regung dieses ganzen geistigen Lebens in uns — zu seiner stäten Erhöhung.

458.

Philosophie ist die harmonische Thätigkeit unserer Vernunft, unsers Willens, unsers Gefühles und unsers Verstandes.

459.

Philosophie ist das freye Ergreifen des uns von der Vernunft dargebothenen höhern Lebens, durch Gesinnung, Gefühl, Begriff und Ausdruck.

460.

Philosophie ist das selbstständige Erheben über jede bloße Gemeinheit des sich zuletzt selbst verlierenden Kopfes und Herzens zu jenen Höheren, worin beide sich selbst erst recht eigentlich finden, um sich nie wieder zu verlieren.

461.

Philosophie ist das freye Eindringen in unser innerstes höchstes Daseyn, und das dadurch freyere folglich wahrere und edlere Herabwirken auf unser übriges Leben unter Begriffen und Handlungen.

462.

Philosophie ist also die höchste vollendetste Thätigkeit unseres ganzen Geistes, und eben dadurch lebendige Kunde vom Absoluten, Kunde durch Idee, Gesinnung, Gefühl und Begriff.

Daraus ist einleuchtend, warum sich noch keine *Schul-Philosophie* bey *allen ganz Gebildeten* in Ansehen *setzte*, und *erhielt*. Es umfaßte noch keine *bestimmt* den *ganzen* höhern Menschen. Es widerstand daher in dem Einen das unbefriedigte Gefühl, in dem andern der unbefriedigte Verstand u. s. f. Nur diejenige Schul-Philosophie, die aus einer *vollständigen* Geistes-Thätigkeit hervorgeht, kann Allgemeingültigkeit erwarten, versteht sich im Reiche der *vollständigen Bildung*. Für den *Ungebildeten* und für den *einseitig Gebildeten* (wenn ein solcher noch gebildet heißen kann) wird sie freylich auch — nicht gelten.

463.

Nur da, wo diese ganze umfassende Thätigkeit statt hat, kann eine ganze befriedigende Philosophie werden. Nur in dem Grade, in welchen Mehr oder Weniger von dieser ganzen hohen Thätigkeit statt hat, kann auch Mehr oder Weniger von Philosophie werden. Wo das Eine oder das Andere mangelt, wo der Geist des Menschen an der einen oder andern Seite ruht, oder gar verkehrt thätig ist, da ist keine Philosophie, da ist nur Sophistik oder Mystik gröberer oder feinerer Art möglich.

464.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste kund thun, in welchem eine träge Vernunft nur mühsam zu Idealen aufblickt?

465.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste kund thun, in welchem ein kraftloser Wille jeder Gemeinheit folgt, die ihn an sich zieht.

466.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste kund thun, in welchem ein stumpfes Gefühl kaum die gröberen Berührungen wahrnimmt, die vom gemeinern Daseyn kommen?

467.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste deutlich und bleibend kund thun, in welchem ein ungeübter oder anmassender Verstand das Gemeine mit dem Höheren immer bald wieder verwirret?

Der Verstand für sich allein beschreibt einen Kreis.

Er langt als anmassend am Ende immer da wieder an, wo er als ungeübt ausgieng. *Anfangs* ist ihm die Welt selbst schon Alles, nämlich selbst schon das Absolute (oder Gott) und in seiner höchsten Speculation wird sie ihm dasselbe wieder. „*Jedes Ding in der Welt ist die absolute Identität*“, sagt er, wenn er gelehrter geworden ist. „*Jedes Ding in der Welt ist irgend ein Ober- oder Untergott*“, sagt er, solange er unmündig ist.

468.

Wie soll sich das Heilige kund thun einem Kopfe in welchem nur gemeine Vorstellungen, und einem Herzen, in welchem nur gröbere Empfindungen und nur unedle Begierden haufen?

469.

Philosophie ist daher ihrem Wesen nach — Sache des Menschen. Nur ihr Ausdruck ist Sache der Schule. Der Mensch allein ist lebendig, und fühlt, und sieht seine Lebendigkeit. Die Schule für sich allein ist gefühllos und blind, aber beredt.

Gehör ist wohl auch ein Antheil der Schule, und da sie nun nicht umhin kann, dort und da, sogar wenn sie ganz in sich vertieft ist, doch Etwas anderswoher zu hören, so läßt sie, ohne sich des Näheren zu erkundigen, ihrer reizbaren Zunge gar zu leicht die Zügel, und wird alsdann nicht nur beredt, sondern geschwätzig.

470.

Der Ausdruck ist erst alsdann möglich, wenn die Sache vorhanden ist. Die Philosophie der Schule ist also erst alsdann möglich, wenn die Philosophie im Leben vorhanden ist.

Zwar kann von der Gesundheit auch der Kranke reden, aber nur, wenn er wenigstens ein Mahl gesund war.

471.

Es wurden von Jeher immer einige Hülfswissenschaften für nothwendig zum Studium der Philosophie erklärt.

erklärt. Allein solange man Philosophie für ein bloßes *Studium* hielt, mußte es auch an bloßen (theils vorgehenden, theils begleitenden) *Wissenschaften* allein schon genügen. Nun sehen wir aber, daß mit dem *Wissen* hier noch nicht Alles gethan ist. Man bedarf höherer reellerer Künfte, als bloß einiger seltsamer etwa auch bis zum Halsbrechen gefährlicher Kopfkünfte. Man bedarf, zwar auch großer und reeller Fertigkeiten des Kopfes oder überdies noch schönere und reellerer des Herzens.

472.

Man bereitet sich also zur Philosophie nur vor
Durch Gewöhnung an große umfassende Ansichten,
 also z. B. durch Anregung idealer Wahrheiten mittels der Weltgeschichte, Naturbeschreibung im Großen u. f. w.

473.

Und durch Reinigung und Belebung des Charakters,
 also z. B. durch Huldigung gegen fremde große Muster, und durch eigene Tugenden u. f. f.

474.

Und durch Erhöhung des Gefühles, also z. B. durch den reinen Genuß des Schönen und Großen in den Werken der Dichter und der Natur selbst.

475.

Und durch gründliche folglich nüchterne Uebung der Denkkraft, also z. B. durch tiefe aber auch reelle
 4. Ver-

Verfuche des Raisonnements über Gegenstände außer ihm, und über sich selbst.

476.

Folglich nur durch harmonische Bildung des Kopfes und des Herzens zugleich.

Man sieht daraus, was an der Mystik (passiver und activer Art) Wahres und Irriges ist. Die Mystik nimmt ihre Kunde des Unwahren aus dem Herzen, und das ist sehr wohl gethan. Sie nimmt sie aber nur aus dem Herzen, und das ist ein Fehler.

477.

Für irgend eine der übrigen Anstrengungen der Schule mag weniger hinreichen. Hier reicht nur so viel hin. Ueberhaupt ist sich aber die Schule nirgends selbst genug. Ueberall bedarf sie irgend einer Regung im Leben. Hier bedarf sie des ganzen höheren geistigen Lebens.

478.

Und so ist dann die Philosophie ihrem Wesen nach so alt und ausgebreitet, als der heitere Sinn für das Schöne und Erhabene, als Wahrheit und Tugend, und als die reine freudige lebendige Religion des Herzens. Nur ihr Ausdruck kann neu und auf engere Kreise beschränkt seyn.

In Rücksicht ihres Wesens ist keine Entdeckung möglich, die nur gewissen Zeiten und Orten, versteht sich, der übrigens ganz wachen Vernunft, angehörte. Wie sollte irgend einem Edeln auf dem

dem Gebiete des Heiligen Erwa werden; was nicht den Edeln aller Jahrhunderte und Länder — in der Ahnung — auch schon geworden wäre?

479.

Die Philosophie ist ihrem Wesen nach ein Gemein - Gut der ganzen gebildeten Menschheit. Nur ihr Ausdruck kann das Privateigenthum der Schule werden.

Eine der Sache nach geheimnißvolle Philosophie ist daher ebendeshwegen Unphilosophie. Schönheit, Wahrheit, Tugend, Heiligkeit sind dem Wesen nach nur für den Rohen oder Unedlen Mysterien. Mancher Ausdruck kann freylich auch für den Besseren ein Geheimniß seyn.

480.

Betrachtet man die Philosophie aber von einer andern Seite, so hat sie für jeden, für den Guten und Denkenden wie für den Nicht - Guten und Gedankenlosen Geheimnisse, und noch dazu für den ersten mehrere, als für den zweyten. Betrachtet man nämlich nicht nur ihre Antworten auf die Fragen der Vernunft, sondern auch die anderen auf die des Verstandes, des bloßen Raïsonnements, so antwortet sie freylich mit Mysterien.

481.

In dieser Hinsicht muß sie auch so antworten. Sonst wäre sie eben darum nicht Philosophie. Was wäre

wäre das für ein Gott, der nicht grösser und lebendiger als der bloße Begriff wäre? Was wäre selbst das für eine Welt, welche vom Begriffe ganz ermessen werden könnte? Die Philosophie muß uns also zu einem für den Verstand Unbegreiflichen führen, um uns zu einem für die Vernunft ganz Begreiflichen geführt zu haben. Sie kann uns an unserer höchsten Seite nur durch Geheimnisse für unsere niedrigeren befriedigen.

Wer alles Geheimnisvolle aus der Gottheit und ihrer Schöpfung wegnimmt, der verwandelt beide in Dunst. Deswegen wird dem sich allmächtig dünkenden Wissen des neueren exaltirten Verstandes Alles zu einer Art — eines bloßen Traums. Man begreift nun wenigstens, so lange man vor dem Gukkasten des Systemes steht, freylich Alles. Aber Alles ist auch nur ein täuschendes Licht.

Indeß darf doch auch das Geheimniß selbst nicht bloßes Geheimniß d. i. nicht lauterer Dunkel ohne jeden Strahl des Lichtes seyn. Es hörte sonst auf, Geheimniß zu seyn, und würde bloße *Tharheit*. Die Philosophie muß daher den Strahl auffangen, welcher in das Dunkel des Geheimnisses wenigstens ein dämmerndes Licht streut. Sie gab ihn uns in dem Merkmahe der Heiligkeit an. Dadurch ward uns, wie wir vorher fanden, sowohl über das eigenthümliche Seyn der Gottheit, als auch über das Geheimniß ihrer Schöpfung die unentbehrlichste Klarheit.

482.

Uebrigens beantworten sich nun manche der vorhin nur überhaupt berührten Fragen noch bestimmter.

Die Frage: „*Ist Philosophie möglich?*“ lautet nun: „*Ist eine Kunde von Heiligen möglich?*“ Ist es also möglich, daß die Vernunft die Idee des lebendigen Heiligen aufstelle, daß der Wille dieselbe ergreife und selbstständig in seine eigene Lebendigkeit übertrage? Daß das Gefühl das neue höhere Leben auffasse, und in unser innerstes Bewußtseyn bringe? Und daß der Verstand, über sich selbst in das Reine gebracht, diese ganze große und anhaltende Begebenheit nicht störe, sondern vielmehr wenigstens in äußerer Hinsicht rechtfertige, befördere, und darstelle? „Und so trägt die Frage ihre Antwort in sich.“

Logisch wird die Möglichkeit der Philosophie jetzt in manchen Kreisen ungleich verwickelter abgeleitet. Es wird nämlich der Begriff des Wissens vorgenommen, und solange fortgesetzt, bis man auf seine innerste und einfachste logische Faser gekommen ist, u. s. f. Was hat man aber dann am Ende? Wenn es gut geht, die Möglichkeit einer — *Formal-Philosophie*, d. i. eines *Etwas*, das nicht Philosophie ist. Der Verstand hat die Schärfe seines Messers gezeigt. Das ist Alles.

483.

Ist Philosophie als solche ein eigenes Ganzes, so daß ihr als solcher unter den verschiedenen Anstrengungen des menschlichen Geistes, unter den verschiedenen Künsten und Wissenschaften eine eigene Selbstständigkeit gebührt?

Jede der übrigen (höheren) Künste und Wissenschaften beschäftigt sich mit irgend einer einzelnen Regung unsers innern Lebens, die Philosophie mit dem Ganzen. Wenn der Theil ein Ganzes seyn kann, kann es das Ganze nicht auch? Wenn jener eine eigene Anstrengung verdient, verdient sie dieses nicht auch?

484.

Ist Philosophie wichtig? — — —

485.

Ist sie Kunst oder Wissenschaft? Sie ist die höchste umfassendste Thätigkeit unsers Geistes, das reinste Erwachen, das innigste Bewußtseyn, das lebendigste Leben desselben. Sie ist die klarste, innerste, heiligste Regung von uns, also die edelste Kunst und die reinste Wissenschaft. Sie scheint mehr Kunst als Wissenschaft, wenn man auf ihre Lebendigkeit sieht, und mehr Wissenschaft als Kunst, wenn man ihre Klarheit betrachtet. *Sie ist eine mit dem Lichte der Wissenschaft beleuchtete Kunst, und eine mit dem Leben der Kunst belebte Wissenschaft.*

Daher die Schule, welche Licht und Leben so gerne scheidet, nirgends mehr als in ihr ausschweifte.

486.

Kann Philosophie gelernt werden? Wenn lernen nichts anderes heißt, als zur Selbstthätigkeit veranlaßt werden, wenn es besonders hier nichts anders heißt, als sich zur höchsten, umfassendsten und eigen-

sten innigsten Selbstthätigkeit anregen lassen, dann kann sie allerdings gelernt werden.

Es kann von Aussen der Name des Lebens genannt werden, das im Innen durch eigene Erweckung aufwachen soll, es kann also, da hier in einem so entzündbaren Element das große Wort selbst schon fast wie ein Funke wirkt, die erste Anregung von Aussen kommen. Mehr als dieses kann aber auch nicht geschehen. Lernen in jeder engeren Bedeutung hat hier nicht statt. Nicht ein Mahl als bloße Selbstthätigkeit des Kopfes hat es hier statt. Das Heilige erscheint dem Kopfe allein nicht. Aus dem Kopfe kommt höchstens Licht. Das Heilige ist aber auch lebendig. Und das Leben kommt nur anderswoher.

„Also fortan kein Studium der Philosophie mehr? Warum nicht?“ Aber zugleich auch noch etwas Anderes, noch etwas Mehreres als bloßes Studium.

487.

Und die Theile der Philosophie? Auch in dieser Rücksicht bestätigt sich die erste Ansicht jetzt bestimmt. Die Philosophie als solche, also im eigentlichen engsten Sinne, hat keine Theile. Sie ist der Eine einfache zugleich beleuchtende und belebende Funke unseres höheren Selbsts, der entweder ganz oder gar nicht aufgefaßt seyn will. Er leuchtet nur da ganz und richtig, wo er auch ganz und richtig belebt, und er belebt nur da ganz und richtig, wo er auch eben so beleuchtet.

Er

Er kann zwar da, wo er ein Mahl ganz und rein aufgefaßt ist, zu seiner weitem Anwendung gebrochen, d. i. vorzüglich entweder nur in seiner leuchtenden, oder in seiner belebenden Eigenschaft genommen werden. Und man kann daher auch diese seine fernere Behandlungen, *insoferne sie immer wieder auf ihn zurückweisen*, wenigstens *einigermassen* philosophisch nennen (aber was nicht zu vergessen ist, nur *insoferne*, und nur *einigermassen*). Auf diese Art unter diesen Beschränkungen kann daher auch von einer *Philosophie der Sitten und Religion*, und von einer *Philosophie der Natur* die Rede seyen.

Ueberschreitet man aber dabey die angegebenen Rücksichten, richtet man nämlich seine Anstrengung überall nur *abwärts* anstatt *aufwärts*, so hört daran alles Philosophische auch im uneigentlichen Sinne auf, und die erste wird (besonders im Fache der Religion) zur bloßen *Hyperphysik*, und die zweite zur bloßen *spekulativen Physik*.

X.

*Wahrheitsfunken in den bisherigen philosophischen
Versuchen.*

488.

Das Unzulängliche so vieler verschiedener Versuche auf dem Gebiete der Philosophie, und das bey aller Unzulänglichkeit im Ganzen doch überall im Einzelnen vorfindliche Befriedigende veranlaßte immer bald den umfassenderen Versuch, dieses einzelne Wahre aus allen anderen zu sammeln, und auf diese Art endlich ein Mahl die ganze Wahrheit zu erhalten. Es entstand immer ein eigentlicher oder uneigentlicher *Eklekticism*.

489.

Allein der Verstand bemächtigte sich immer bald wieder ausschließig auch dieses Versuches, wie aller übrigen, die vorzugsweise nur der Kopf unternahm. Er las nun nach seiner phisischen handgreiflichen Weise aus alten Revieren dessen, was ihm Philosophie war, Sätze auf, wie er sie vorfand, und setzte daraus einen wenigstens an Umfange nicht unbedeutenden Körper zusammen. Allein der Körper hatte kein Leben,

ob-

obwohl vielleicht die zusammengetragenen Theile lebendig gewesen waren. Er zündete dort und da, wo er einen Funken traf, ein Lichtchen an, und stellte dann alle seine Lampen auf einem Platze zusammen. Allein die Nacht wollte doch nicht weichen. So entstand und wirkte der *Verstandes-Eklekticism*.

490.

Es ist aber auch ein *Vernunft-Eklekticism* möglich. Die Vernunft hat nicht nöthig, sich allenthalben nur an das Körperliche anzuklammern. Sie kann auf den Geist durchdringen. Sie erblickt nicht nur das, was gesagt, also in einem bestimmten Satze niedergelegt ist, sondern auch das, was nur geahnet, und so nur durch einen Wink angedeutet wird. Sie sammelt also vorzüglich nur dasjenige Licht, das durch die Ahnung dämmert, und verstärkt dasselbe durch Concentrirung. Und so wollen auch wir hier das Eine und Andere, was sich in den verschiedenen Versuchen (oft inkonsequent genug) von dem höheren Wahren regt, berühren, mehr achtend auf das, was durch sie gesagt werden *wollte*, als was wirklich gesagt wurde.

491.

Der Vernunft-Eklekticism giebt sich, wie man sieht, nicht damit ab, den Buchstab der verschiedenen philosophischen Versuche zu sammeln. Er sammelt nur den Geist, und selbst diesen mehr nur, in-
sofern

soferne er sich bloß durch einzelne Blitze, als in soferne er sich in der Konsequenz des Ganzen ankündigt. Er hat dabey vorzüglich drey Rückfichten. Er forscht nämlich auf den Geist, der in Betreff des Absoluten, des Relativen, und des Weges obwaltet, auf welchem man von diesem zu jenem kommt. Wir haben daher hier gleichfalls auf diese drey Rückfichten einige Blicke zu werfen.

492.

Die erste Erscheinung von Philosophie ist als erste Regung unsers höchsten Bedürfnisses in obiger Hinsicht sehr wichtig. Als erste Regung der Vernunft ist sie wenigstens noch eine sehr reine, unverdorbene Regung, wenn gleich auch noch eine sehr schwache und dunkle. Wenn also diese erste Erscheinung von Philosophie schon in Betreff dessen, was durch sie selbst schon gefunden ist, nur sehr wenig oder gar nicht befriedigend ist, so ist sie es doch schon desto mehr in Betreff dessen, was in der Philosophie überhaupt gesucht wird.

493.

Durch die erste Vernunftregung wurden bald alle inneren Kräfte angeregt. Natürlich, das die Phantasie, als die in dieser Lage stärkste Kraft, vordrang. Die Philosophie erschien also zuerst im glücklichen Falle als *Poesie*, gewöhnlich aber gar nur als *Schwärmerey* (Phantasterey).

494.

Welche reine Funken des Wahren zeigen sich uns aber doch in diesen ersten Versuchen schon, wenn wir den in ihnen lebenden Geist von seinem oft freylich sehr krassen Phantasia - Körper befreyen ?

Worauf deutete schon die erste indische Philosophie hin, wenn sie einen obersten ewigen Unbeweglichen annahm, der zugleich gerecht, gütig, allmächtig war, und wovon die drey Volksgötter (Brama, Schiwen und Wischenu) nur drey Hauptkräfte waren ?

Worauf deutete die älteste der Chaldäer hin, wenn sie eine der Finsternißs gegenüberstehende Lichtsubstanz, aber über beiden auch noch ein höheres, reines, unerschaffenes Licht annahm, das durch Nichts begränzet und verständig, weise und gut war.

Worauf deutete die älteste persische Philosophie mit ihrem Mithras hin, der über dem Oromazes (dem Princip des Guten) und dem Arimanes (dem Princip des Bösen) stand, und aus dem diese beiden selbst erst hervorgingen ?

Worauf deutete die egyptische Philosophie mit ihrem Kneph (Princip der Ordnung), und Athyr (Nacht) in den ersten Zeiten und besonders in den darauf folgenden mit ihrem Eikton hin, der über alle übrigen Principien, die sich nun in Ofiris, Isis, Arveris u. d. gl. getheilt hatten, hinaufgesetzt ward ?

Worauf deutete die älteste poetische Philosophie Griechenlands, worauf z. B. die orpheische mit ihrem Jupiter hin, in welchem Alles, und welcher selbst der erste und der letzte war?

495.

Und was ward auf der anderen Seite durch das Chaos der Chaldäer, durch die Finsterniß der Perfer, durch die Nacht der Egypter, der Griechen u. s. f., woraus vom thätigen Princip allmählig Alles geformt wurde, angezeigt?

Gewöhnlich liefs man zwar die Welt nur durch Emanation aus der Gottheit in die Nacht hinein, oder durch Eduktion aus dem Chaos heraus entstehen. Die Idee des Entstehens aus Nichts oder des Schaffens konnte sich, da sie schon mehr Spekulation voraussetzt, damahls noch nicht leicht bestimmter ankünden. Allein sie regte sich doch auch damahls schon manches Mahl deutlicher. Die Perfer z. B. liefsen die Welt schon durch bloße Gradationen des Urlichtes, das mit der Entfernung immer schwächer wurde, also durch bloße Schattirungen des Lichts oder des Etwas, und der Finsterniß oder des Nichts entstehen. Die Indier wagten es sogar schon, die Körper gar nur für bloße Täuschungen, und die Seelen für Theile der Gottheit zu erklären.

Uebrigens ist es auch merkwürdig, daß sich diese ersten Regungen von Philosophie schon früher in Rücksicht des Absoluten oder der Gottheit, eines
all-

allmächtigen, gerechten, guten Princip, als in Rücksicht des Relativen oder der Welt und ihrer Entstehung bestimmter äuserten.

496.

Wie sehr bey diesen ersten Regungen von Philosophie in Rücksicht der Erhebung vom Gemeinen zum Höheren auf mehr, als bloß auf den Kopf gerechnet und gewirkt wurde, bedarf wohl keiner ausführlicheren Erörterung. Ich will nur auf die damahls so gewöhnlichen Vorbereitungen, Vorübungen, Einweihungen u. d. gl. überhaupt und höchstens etwa auch noch auf die Autopsie der Egyptier, auf die eleufinischen Geheimnisse der Griechen u. d. gl. insbesondere aufmerksam machen.

497.

Die Bilder, welche in den berührten Versuchen die Phantasie zur Bezeichnung der Ideen hergab, genügten der Vernunft nicht mehr, sobald sie mehr erwachte. Sie wollte andere eigentlichere Ausdrücke. Allein der Weg von der Phantasie zur Vernunft geht nur durch den Verstand. Ehe also die Vernunft, welche die Ideen aufstellt, auch die Bezeichnungen derselben aufzustellen im Stande ist, wagt sich immer erst der Verstand an diese bestimmtern Bezeichnungen. Es verdunkeln sich deswegen in den ersten kältern unpoetischen Versuchen einige der Funken, die in den frühern poetischen schon sehr schön glänzten, immer wieder mehr oder weniger, und verlöschen manchen
Mahl

Mahl fast ganz. Allein grösstentheils bleiben doch auch in ihnen noch einige sichtbar.

498.

So finden wir freylich in der *jonischen Schule* nur sparsames Licht über unsere grosse Angelegenheit, aber doch auch einiges. Was war des *Thales* „*mens, quae ex aqua, cuncta faceret?*“ Was — des *Heraklit's* allgemeiner Verstand, der durch die ganze Welt verbreitet war (und den wir im Wachen einathmeten). Was — des *Empedokles* wirkendes Princip, das er Freundschaft und Feindschaft nannte? Was des *Anaxagoras* verständiger Aether u. s. f.? Und wenn *Thales* andererseits das Wasser, *Anaxemenes* die Luft, *Anaximander* die formlose Materie, *Anaxagoras* ein unendliches Aggregat von Theilen, *Heraklit* das Feuer, *Empedokles* die Vermischung aller Elemente zum leidenden Princip macht, so sieht man auch darin noch Spuren der Idee eines nicht gemeinen, sondern höchst eigenthümlichen Entstehens der Welt. Zwar waren die *Bilder* der vorigen poetischen Versuche bezeichnender, als diese *Begriffe*. Allein es sollten nun ein Mahl keine Bilder mehr, sondern Begriffe seyn, und als solche deuten sie immer noch ziemlich bestimmt auf einen mit der Gegenwart sehr ungleichartigen, dem Nichts ziemlich nahe liegenden, ursprünglichen Zustand des Entstandenen hin. In Rücksicht des Weges, den diese Schule betrat, um zur Philosophie zu gelangen, wich sie von den vorhergehenden poetischen Ver-

Versuchen mehr ab. Sie beschränkte sich hierin fast ganz nur auf die Spekulation allein. Deswegen verlor sie aber auch zuletzt schon das eigentliche Absolute, als ein über das Relative erhabenes, so ziemlich ganz. Unter Heraklit hatte sie zwar noch einen allgemeinen durch die Welt verbreiteten Verstand, der aber mit dem elementarischen Feuer schon beynahe Eines war, und *geahmet werden konnte*, und unter Empedokles war gar das Chaos selbst Gott, und es regte sich an dem ganzen todten Aggregate nur noch Etwas von Freundschaft und Feindschaft, von Liebe und Haß.

499.

Die pythagorische Schule biethet mehrere und hellere Funken dar. *Pythagoras* erblickte bestimmt eine einzige Ursubstanz, welche untrennbar durch das All verbreitet und wirksam, und wofür ihm nur die Zuhleinheit, die sich selbst Anfang, Wurzel, Quadrat und Kubus ist, ein passendes Symbol war. *Tymäus* erkannte ebenfalls ein ewiges durch sich selbst mit Verstand thätiges Wesen, das die oberste Region des Raumes bewohnte. Uebrigens aber war nach der Lehre dieser Schule außer jenem durch sich thätigen Wesen ein gleichfalls ewiges und auch wieder durch sich, aber ohne Verstand thätiges, die Materie, und in dieser zweiten Rücksicht erhob sich die Schule nicht so sehr, als in der ersten. Allein so wie sie beide wieder verband, drang auch ihr besserer Geist vor, und bildete ein

ein schönes Ganzes. Sie liefs die göttliche Substanz und die Materie sich nach den Regeln der Harmonie vermischen, und auf diese Art alsdann das Göttliche sich in dem Irdischen so abdrücken, daß man nur die Gesetze des Harmonischen zu kennen brauchte, um die Gesetze der Welt zu kennen. Diese lebendigere Ansicht des Ganzen hatte diese Schule aber offenbar ihrer *lebendigeren* Anstrengung zu danken. Sie beschränkte dieselbe nämlich nicht auch so, wie manche ihrer Zeitgenossinnen oder Nachfolgerinnen bloß auf den Kopf. Es ist bekannt, wie viel aufer der Spekulation Pythagoras noch von seinen Schülern foderte.

500.

Die *Eleasiker* sowohl die ältern als die neuern überliefsen sich wieder ausschließig oder wenigstens vorzugsweise nur der Spekulation. Was war aber auch ihr Loos? Anfangs blieb ihnen einer geheimen Vernunft-Regung wegen noch ein Gott oder wenigstens eine Art von Gott. Endlich aber verlor sich das Göttliche aus ihren Systemen ganz. *Xenophanes* fand in der Welt selbst seinen Gott „*die Welt ist Eins, ist Gott.*“ *Parmenides* fand die Welt als nichts, und nur Gott als Etwas. *Melissus* fand schon nur mehr eine einzige *Materie*. *Zeno*, wenigstens in soferne er bloß der Speculation folgte (denn sein Herz fühlte reellere Wahrheiten) fand gar nur ein Eines überhaupt, dem als Inhalt entweder Gott oder die Welt u. s. f. immer mit gleich betäubenden Schläfsen unterlegt werden konnte.

Leuciph kannte schlechthin Nichts mehr als Atomen, und wenn *Demokrit* in sein System wieder Götter einführte, so waren es nur menschenähnliche Luftgestalten. Was die Entstehung der Welt betrifft, so erklärte diese Schule dieselbe entweder dadurch, daß sie behauptete, es gebe kein Entstehen und Vergehen, so wie überhaupt kein Bewegen u. s. f. es sey alles Manigfaltige nur Täuschung, oder — es sey Alles durch zufällige Wirbel u. d. gl. entstanden. Dahin muß aber auch die aus sich allein herausspinnende Speculation kommen. Indes regte sich doch auch hier noch, wie man sieht, fast in allen wenigstens eine schwache Ahnung eines hohen eigenthümlichen eminenten *Einen*.

501.

Die Sophisten spitzten die Pfeile der Schlüsse noch schärfer, und es ist zu bewundern, daß sie, *wenn Speculation allein das Mittel zur Wahrheit ist, nur sogar wenig Wahres und sogar Viel und ungeheuer und empörend Irriges erobern konnten.*

502.

Wie schön und groß war hingegen die Ausbeute an Wahrheit für *Sokrates*, der doch so wenigen Gebrauch von den verwickeltern Künsten des Verstandes machte. Aber er machte einen desto lebendigern von den schönsten höchsten Kräften des Herzens. Sein Leben und sein Tod sind bekannt, und die Reinheit
und

und Reichhaltigkeit und Innigkeit seiner Lehren über die Gottheit und unser Verhältniß zu ihr sind es auch.

Konnte uns ein bestimmterer nachdrücklicherer Wink über den Weg zur Wahrheit gegeben werden, als dieses Schicksal der Philosophie unter Sokrates in diesem Kontraste mit ihrem Schicksale unter den Sophisten?

„Aber Sokrates befriedigte das spekulative Bedürfniß doch gar zu wenig.“ Allerdings. Aber das höhere praktische desto mehr, und jenes nur in Rücksicht der Beweise nicht so sehr, als in Rücksicht der Gegenstände, wenigstens des Hauptgegenstandes dieser Beweise.

503.

Durch Sokrates ward der griechischen Philosophie die nöthige bestimmte *Hauptrichtung* gegeben. Durch ihn ward nämlich endlich auch die *Schule* gelehret, daß ihr zur Hervorbringung der wahren Philosophie noch Etwas außer ihr (außer der Schule) daß ihr mehr als bloße Speculation, daß ihr auch ein *schöner höheres Leben* nothwendig sey. Deswegen erhob sich die Philosophie Griechenlands unter ihm und seinen Nachfolgern, so lange im Wesentlichen seinem Geiste gehuldigt wurde, schön und mächtig auf die höchste Stufe, auf welcher sie unter den Alten erschien, und sank wieder, so bald die von ihm angewiesene Bahn verlassen wurde. Was leistete nicht schon das Lizeum, zum Theile auch der reine Epikureism, mehr noch die Stoa, besonders aber die Akademie (die ältere vom Plato) u. s. f.?

Das

Das Wenige, was Sokrates in Rücksicht der Spekulation verfaß, ward bald wieder gut gemacht. Ein neuer Beweis, welche untergeordnete Rolle dieser Spekulation gebühret.

505.

Plato verband mit dem hohen lebendigen Geiste seines edeln Lehrers eine gleichfalls hohe und oft, besonders in spätern Zeiten mißverständene Spekulation. Und die philosophischen Schöpfungen dieses großen Mannes sind bekannt. Er fand auf dem Wege seines geistreichen Lebens und seines lebendigen Denkens, auf dem Wege seiner Thaten, Gefühle und Ideen ein Wesen, das immer dasselbe, und wieder eines, das immer ein Anderes ist. Er fand jenes über alle Welt erhaben, einzig, ewig, untheilbar, den Inbegriff und die Quelle alles Schönen und Guten, — und dieses in einem beständigen Wechsel, Flusse, ohne eigene Selbstständigkeit, nur in einem scheinbaren Seyn begriffen. Und er fand endlich in der Abstraktion, in der Mathematik, in der Liebe zum Schönen, Annäherungs-Stufen zum Wahren, Ersten, Unvergänglichen, aber erst in den höhern Ideen selbst die unmittelbare Ansicht jenes Wahren, Ersten, Unvergänglichen.

Wie groß und reell !! — Freylich Plato's Spekulation ohne Plato's (oder Sokrates) Leben — muß eine Chimäre scheinen.

506.

Des Aristoteles Lehre ward schon wieder weniger lebendig und reell. Aristoteles überließ sich aber

auch schon wieder mehr nur dem Verstandes- Raifonnement allein. Es strahlte aber doch auch in seine Philosopheme noch mancher hellere Funke des erst frisch angeregten geistigen Lebens herab. Seine erste Entelechie, seine Eduktion der Form aus der Materie, seine wie Kräfte wirkenden Formen, manche seiner moralischen Lehren sind immer noch Blitze einer kräftigen Vernunft unter einer beynahe allmächtigen Verstandes-Herrschaft.

507.

Sehr merkwürdig ist *Epikurs* Philosophie in ihrer Reinheit genommen. *Epikur* gieng zunächst vom praktischen Standpunkte, von dem des Handelns, aus, faßte aber gerade seine gefährlichste Seite — die des Genusses auf. Hätte er nicht auch nur mit einiger Konsequenz sogleich zu den ungeheuersten Resultaten, zur Rechtfertigung nützlicher Verbrechen, zur Verwerfung alles Uebermenschlichen u. s. f. kommen sollen? Und doch geschah dieses *bey ihm selbst* nicht. Das machte der Umstand, daß seine Ansicht des bloßen Genusses doch noch durch eine verborgene Faser an einem Höheren hieng, als am bloßen Genusse. Seine Spekulation sah freylich nur diesen: Sein Herz aber, noch rege von der sokratischen Berührung, sah auch noch Etwas schöneres. Deswegen ward sein Genuss-System, so wie es *durch ihn* kam, doch noch so mild, so freundlich, so beynahe unschuldig. Es verlor zwar die eigentliche strenge Tugend wenigstens im Ausdrucke, aber er behielt doch den Abglanz derselben in dem Muth, in der

der Festigkeit, *selbstständig glücklich seyn zu können und zu wollen*. Es verlor ferner zwar auch den eigentlichen obersten einzigen Gott; denn es sah Uebel in der Welt. Aber es behielt doch noch Arten von Gottheiten in den Wesen, die sich aus den feinsten Atomen bildeten u. s. f.

Unter Epikurs Nachfolgern, in welchen sein *Geist* erloschen war, und nur noch sein *Buchstab* herrschte, entwickelte sich das System freylich bis zu empörenden Resultaten.

508.

Die *Sron* schlug den entgegengesetzten Weg ein. Sie gieng auch vom praktischen Standpunkte aus, faßte aber denselben von seiner eigentlichen höchsten Seite auf, und faßte ihn in der Spekulation und im *Leben* auf. Man weiß, wie viel diese Schule von ihren Schülern wieder außer der Spekulation noch foderte. Und man weiß auch, wie groß die Resultate waren, zu denen sie gelangte. Sie erblickte wieder bestimmt eine höchste, alles durchdringende, lebendige u. s. f. Macht (Feuersubstanz) eine Gottheit, und eine Bildung der Welt durch diese Macht aus einer Art von Chaos, aus einer todten bewegungs- und leb-losen Materie. Und sie erblickte wieder bestimmt in einem reinen kräftigen Leben den Weg zur Würde und Freyheit und Realität.

509.

Die übrigen Schulen z. B. die *pyrhoneische*, die *neuere Akademie* u. s. f. huldigten abermal zu sehr bloß der Spekulation. Und ihr Loos war? — *Ungewissheit*. Eigentlich hätte es sogar die fürchterliche *Gewissheit über die Nichtigkeit alles Höheren* seyn sollen. Allein der bessere Geist des Sokrates regte sich auch in ihnen noch, und milderte jenen sonst unvermeidlichen wilden Dogmatism wenigstens zu einem bescheidenen Skepticism.

510.

Der freye schöpferische Geist war nun auf dem Gebiete der Philosophie erloschen. Es regte sich nun Jahrhunderte hindurch im Ganzen nur mehr ein erkünsteltes, aber kein eigenes Leben. Zeigten sich hier und da noch einige Strahlen von Wahrheit, so waren es nur Reflexe der vorigen oft unter den seltsamsten Wendungen.

511.

Nur ein Paar Arten von eigenthümlichen Versuchen während dieses langen und allgemeinen Todes verdienen hier berührt zu werden. Sie können lehrreich für unsere Zeiten seyn, in welchen jetzt die *philosophische Verzweiflung* wieder zu denselben äußerst gefährlichen Mitteln greifen zu wollen scheint, zu welchen damahls die *philosophische Apathie* griff. Man sieht nämlich jetzt wieder die *losgerissene Spekulation*.

kulation ihrem formellen Zenithe zueilen, und man hört jetzt wieder sogar die *Phantasie*, als die einzige Kraft, anpreisen, die uns über die Gebrechlichkeiten der Vernunft erheben könne.

§12.

Die *Gnoſt* arbeitete auch schon mit der *Phantasie* allein, und ihre Produkte waren — — ein *Pleroma*, zahllose *Aeonen*, ein *Demiurg*, und die saubere Gesellschaft von übermenschlicher Vollkommenheit und untermenschlicher Unsittlichkeit.

§13.

Und was die *Spekulation* betrifft, so darf sich die gegenwärtige mit jener der *Scholastik* noch lange nicht messen, und es stehen uns also alle die Realitäten, welche die große Ausbeute eines *Duns Scotus* u. d. gl. waren, also alle die *Quidditäten* u. s. f. immer erst noch zu erwarten.

§14.

Nach Jahrhunderten endlich erwachte wieder ein eigener Geist auf dem lange verödeten Felde der Philosophie, allein unter weniger glücklichen Einflüssen als in Griechenland. Wenn die vollendetere griechische Philosophie ihre Hauptrichtung von *Sokrates* erhielt, so erhielt sie unsere neuere größtentheils leider! von der *Scholastik*. Wenn daher in jener eine höhere, umfassendere Lebendigkeit entweder die Oberhand

hand gewann, oder sich wenigstens fast immer sehr kräftig neben der Spekulation auch regte, so gewann in dieser grösstentheils nur ein einseitiges Leben, nämlich grösstentheils nur das kalte Leben des Kopfes allein die Oberhand oder blieb wenigstens vorherrschend. Wie sehr ist diese einseitige Richtung in den meisten neuern Versuchen, wie sehr besonders in manchen neuesten sichtbar!

Wann wird der Geist Griechenlands, wie er unter einem Sokrates, unter einem Plato, unter einer Stoa u. s. f. lebte, unter uns wieder *allgemeiner* erwachen?! Wann wird im Allgemeinen wieder zur Philosophie mehr gefodert werden, als die *zweydeutige Geschicklichkeit, auf einigen zerbrechlichen Kettenfäden auf und nieder zu klettern?!?*

§ 15.

Descartes war der erste, der wieder einen eigenen Versuch von Philosophie unternahm. Sein reicher Geist führte ihn auf grosse, wenn schon nicht immer bestimmt und richtig ausgedrückte Wahrheiten. Er führte ihn auf einen Gott, und dies mit einer Zuversicht, daß nach seiner Lehre die Gewissheit von einer Materie gegen die Gewissheit von einer Gottheit keine Vergleichung aushielt. Allein dieser Gott erschien konsequent genommen mehr in einem physischen, als in einem höheren Lichte. *Descartes* wurde ferner durch seinen reichen Geist auf eine Trennung zweyer von einander wesentlich verschiedener Reiche geführt, auf die der Körper und der Geister.

Al-

Allein diese Trennung war mehr nur eine äußere, als eine innere. Es gab konsequent genommen ein Zusammengesetztes und ein Einfaches, aber darum noch kein Höheres und Niederes. So zwang der lebendige Geist dem tothen Buchstabe der Spekulation manche schöne Inkonsequenz ab, aber, wie wir sehen, freylich nur in einer nicht bestimmt passenden Hülle.

• Dafs diese höheren Funken nicht aus dem Systeme, sondern aus dem inneren Leben dessen kommen, der das System bearbeitete, und dabey mehr diesen inneren Regungen, als der Spekulation folgte, zeigte sich aus den ferneren Schicksalen des Systemes unter Malebranche, Berkeley und Spinoza. Für die beiden ersten, welche edel und fromm vorzüglich nur dem Zuge ihrer inneren, höheren Lebendigkeit folgten, wurde das Höhere bald das Gewisseste unter Allem, für Berkeley sogar in dem Grade, dafs ihm alles Uebrige zur blossen Modifikation seines Geistes durch Gott wurde. Nach ihm hatte nur Gott, und die Welt nur in Gott, in seinem Verstande, ein eigentliches wahres Seyn. Dem gleichfalls edeln, aber sich wieder ganz der Spekulation überlassenden Spinoza, dessen Herz Gott und Göttliches eben so wenig entbehren konnte, rann aber doch dieser Gott und dieses Göttliche mit der Welt und dem Irdischen in Eines zusammen. Sein in der Konsequenz liegender Atheism löste sich also nur noch in einen Pantheism auf.

Man sieht, wie die Natur der Sache fortfuhr, uns auch durch die Schicksale der neuen philosophischen Regungen Winke über den eigentlichen Gang zur Philosophie zu geben. Die Funken des Wahren begannen auch da wieder sogleich reiner und zahlreicher, oder dunkler und sparsamer zu leuchten, je nachdem man der einen oder andern Richtung folgte.

§ 16.

Es erschien *Leibnitz*. Welche neue Schöpfungen giengen abermahls aus dem inneren Reichthume dieser großen Mannes hervor! Eine ewige, unendliche, höchste, lebendigste Monade. Außer ihr unendlich viele geringere in unzähligen Abstufungen, aber alle lebendig durch jene erste. Also ein durch das ganze All verbreitetes immer reges Leben u. s. f.

Nun kam *Wolf*, auch groß und reich, aber kalt oder wenigstens mehr der Kälte, als dem Reichthume vertrauend. Dieser berührte die lebendigen Geschöpfe seines Vorgängers mit dem Zauberstabe der bloßen Spekulation, um sie nach mathematischer Sitte in Reihen und Glieder zu stellen, und dadurch unüberwindlicher zu machen. Sie fügten sich, standen in geschlossenen Reihen, waren aber nun, genauer besehen, auch schon wieder todt.

§ 17.

Locke wollte der todtten Spekulation — von Unten aufhelfen, weil sie sich von Oben herab, wie es schien, irrtümlich verlassen fand. Er begründete einen
rei-

reinen Empirism, welchen *Hume* endlich in seiner ganzen Konsequenz durchführte. Lockes lebendiger Geist hauchte nun freylich auch seinem Empirism noch ein besseres Leben an, und so fanden sich dann für die Edlern auch in dieser übrigens todten Atmosphäre noch Funken eines Gottes und Göttlichen. Allein es ist wieder bekannt, was der Empirism für diejenigen wurde, die, anstatt dem Systeme ein Leben *mittheilen* zu können, vielmehr nöthig haben, von demselben ein Leben zu *erhalten*.

518.

Desto schöner und zahlreicher waren die Strahlen des Göttlichen, welche denen wurden, die sich vorzugsweise nur mit moralischen Untersuchungen beschäftigten. Welche große schöne Wahrheiten haben wir einem *Hugo Grotius*, einem *Wollaſton*, einem *Kumberland*, einem *Schafteſbury*, einem *Hutheſon*, einem *Ferguson*, einem *Smith*, einem *Plattner*, einem *Garve*, einem *Feder* u. a. zu danken? Es richtete sich zwar auch hier die Reinheit und Anzahl der Strahlen wieder nach dem Einflusse, dem man entweder der Vorherrschaft des Kopfes oder des Herzens lieſs. Allein es kam doch selbst *Helvez*, ungeachtet sein *Raisonnement* seinem schöneren Leben so sehr entgegen war, noch zu manchen sehr schönen Resultaten. *Abermahl ein wichtiger Wink!*

Jetzt erhob sich die kritische Schule. Durch sie sollte die Speculation endlich einmal in *bestimmte* Gränzen zurückgewiesen werden. Und schon der erste Versuch öffnete große herrliche Ansichten des Höheren und seines Verhältnisses zum Niedern. Es war aber zu erwarten, daß sich die gewaltig angegriffene Speculation auch gewaltig entgegenstemmen, daß sie einen neuen letzten verzweifelten Versuch zur Rettung ihrer Anmassungen wagen werde. Sie wagte ihn, und weg war wieder jede schönere höhere Aussicht.

Wie viele hohe lebendige Wahrheiten giengen dem großen Stifter dieser neuen tief eindringenden Philosophie auf, ihm, der doch zunächst eigentlich bloß darauf ausgieng, die Spekulation in ihre eigene Gewebe zu verwickeln, und dadurch ihre innere Unzulänglichkeit gründlich und ausführlich darzuthun! Wie klar und innig offenbarte sich seinem großen lebendigen Geiste die innere eigentliche Beschaffenheit des Schönen, des Erhabenen, des Guten, des Heiligen! wie klar und innig stand nicht bloß der Unendliche, der Allmächtige u. s. f. sondern vor Allem der *Heilige* vor seiner kräftigen Seele! Wie klar und innig schied sich vor seinem hellen scharfen Blicke das Ganze nicht bloß in zwey physische, dem Grade nach verschiedene Reiche! sondern in ein *physisches* und in ein *heiliges*, also in zwey der Art nach getrennte Reiche! Und dieses

Alles!

Alles, nachdem er die vermeintliche Allgewalt des bloßen Raïsonnements zerstört, und nun mit freyem aber auch lebendigem Auge in sein inneres Leben geblickt hatte!!!

Sein *Buchstab* sprach konsequent erklärt, freylich diese hohen Lehren nicht bestimmt genug aus, sondern konnte vielmehr in seiner *logischen Konsequenz* wenigstens bis zum gänzlichen Schweigen darüber gebracht werden. Allein sein Geist, der sich in nicht wenigen obwohl inkonsequenten Regungen und mit nicht gemeinem Nachdrucke ankündigte, sprach sie bestimmt aus. Man hätte nur nicht bloß auf jenen, sondern auch auf diesen hören sollen, um sie zu vernehmen, und um sie sich immer bestimmter auszusprechen.

521.

Fichte steigerte Kants *Buchstab* und Geist weiter hinan, machte die Kluft zwischen beiden größer, legte jenen *in* seinem Systeme nieder, und stellte diesen *hinter* demselben auf. Und so todt und finster und leer nun das System für sich da stand, so lebendig und glänzend stand der Geist hinter demselben, und theilte selbst diesem Beleuchtung und Belebung mit. Man begriff zwar nicht gleich, woher das Licht und Leben durch die Koulissen komme. Aber man begriff es nur so lange nicht, als man die an den Wänden derselben geschriebenen Sprüche las. Wenn man hinter sie durchblickte, und da in das schöne reine Licht und Leben; in das höhere Heilige, wie es einem entgegenstrahlte und hauchte, selbst hineinblickte, begriff man es schon wieder.

522.

Schelling vollendete endlich diese Scheidung des Buchstabes und Geistes. Er steigerte Kants Buchstabe auf seine höchste Höhe. Allein während der laßigen und mühsamen Anstrengung entwischte ihm der Geist, und es stand am Ende zwar das vollständige Gerippe der neuesten Spekulation da, aber das Gerippe ward ohne inneres Leben. Es konnte sich nur rütteln lassen, wenn der Wind der Phantasie darein heulte. Es stand also am Ende nur eine Todtengruft da, durch welche höchstens manchenmal eine blaue Flamme der Einbildung flog. Zwar zeigten sich bey so einem wandelnden Lichte alsdann dort und da einige, wie es schien, Bedeutung sprühende Chiffren z. B. von einer höchsten ungetrübten Einheit, von einer Vielheit, die in Vergleichung mit jener Einheit ein bloßes Nichts ist u. d. gl. Allein es waren doch nur todte Chiffren, welche nicht an sich, sondern nur für den anderswoher schon von selbst Lebendigen — ein Leben hatten.

523.

Zum Glücke waren durch Kants Geist mehrere Geister in ihrem Innersten angeregt. Es war also nicht zu besorgen, daß der tödtende Hauch der Spekulation das nun allgemeiner und inniger und vollständiger rege Leben wieder so leicht, wie einst, ersticken würde. Wir sehen deswegen die Strahlen des eigentlichen höheren einzigen Wahren wieder rein und kräftig in den Versuchen anderer neuerer Denker, welche mehr dem

Geiste

Geiste des Criticismus huldigen, leuchten, z. B. *Krugs*, vorzüglich *Muschelles*, *Salas* u. a. Versuche.

524.

Dieses regere Leben hat sich gegenwärtig selbst über die Gränzen des eigentlichen oder *namentlich*: kritischen Gebiethes ausgedehnt. Es zeigt sich dieser lebendige Sinn für das Heilige und für sein Verhältniß zum Phisischen nur mit andern Worten durch *Bardilis* und *Reinhold's* Urwahres, das sich am Wahren zu erkennen giebt, durch ihr Denken, das etwas Anderes, als ein bloßes gemeines Begreifen, Urtheilen und Schlüssen ist, durch ihren Gott und seine Manifestation an der Natur u. s. f.

525.

Es zeigt sich derselbe lebendige Sinn durch *Bosserwecks* Denken in transcendentaler und moralischer Hinsicht, in der es soviel als Freyseyn und Glauben heisst, durch sein Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens, und durch viele andere seiner schönen kräftigen Eigenheiten.

526.

Es zeigt sich derselbe lebendige Sinn, vorzüglich durch *Jakobis* und *Köppens* Unbedingt Reelles und Reell Unbedingtes, durch ihr indemonstrables Urwahres, durch ihren der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren u. d. gl.

527.

Es zeigt sich auch derselbe lebendige Sinn in *Eschenmairs* Versuche, über Schellings System, dem er anhieng, hinauszugehen, und in einer Nicht Philosophie diejenige Befriedigung zu suchen, die ihm seine Philosophie verhiess, und nicht gewährte.

528.

Es zeigt sich endlich derselbe lebende Sinn sehr ausgezeichnet in dem Bestreben jenes *Ungenannten* in Bouterwecks Museum (einen zweiten merkwürdigen Apostaten von Schellings Lehre) sich über das Identitäts System zu erheben, und dort durch unmittelbare Selbstbeschäftigung, durch Einkehrung des Geistes in sein Innerstes, durch intellektuelles Gefühl das namenlose Höchste zu entdecken, das sich ihm übrigens auch im Schönen, Wahren, Guten aber nur wie in einem Wiederstrahle ankündigt, und wogegen ihm alles Andere als ein wahres Nichts, das nur durch den sich daran brechenden Glanz jenes Höchsten zu Etwas gestaltet wird, erscheint.

529.

Und was ist selbst dasjenige, was sogar einem Schelling und manchen seiner heissesten Anhänger über sein eigenes System zur *Mistik* hinaustreibt? Ist nicht auch dieses eine unwillkührliche Regung des inneren besseren Lebens, das sich in dem todten Systeme nicht einheimisch fühlt?

So leuchten in jedem Versuche wenigstens einige Funken des einem und immer ebendesselben höheren Wahren. So kündigt sich in jedem Versuche wenigstens durch irgend eine Regung die innere Lebendigkeit an, aus welcher allein Befriedigung kommen kann.

Wer also mit freyem Geiste Philosophie sucht, der wallfahrtet zur Wahrheit nicht als zu einer heiligen Leiche, die ausschliessig und ganz nur in der Bahre irgend eines Systemes begraben läge. Was auch die Systeme von ihr aufbewahren mögen. Es können doch nur Reliquien seyn. Er will sie selbst. Und sie selbst findet er nur in dem lebendigen Heiligthume schöner und heiliger Gefühle und Gesinnungen.

